

محمد القبلي

مراجعات حول المجتمع والثقافة بالمغرب الوسيط

المعرفة التاريخية




دار توبقال للنشر
عمارة معهد التسيير التطبيقي. ساحة محطة القطار
بلفدير. الدار البيضاء 05 ـ المغرب
الهاتف : 24.06.05/42

لوحة الغلاف للفنان نجا المهداوي

مراجعات حول المجتمع والثقافة
بالمغرب الوسيط

للمؤلف

Société, Pouvoir et Religion au Maroc
à la fin du Moyen-Age
(XIVe – XVe siècles)
Maisonneuve et Larose, 1986.

Ecrivains marocains (Collectif)
Anthologie, du Protectorat à 1965
Sindbad, 1974.



محمد القبلي

مراجعات حول المجتمع والثقافة بالمغرب الوسيط

دار توبقال للنشر
عمارة معهد التسيير التطبيقي. ساحة محطة القطار
بلفدير. الدار البيضاء 05 ـ المغرب
الهاتف : 24.06.05/42

تَمَّ نشرُ هَذَا الكِتَاب ضِمنَ سِلْسِلة
المعرفة التاريخية

تاريخ ومجتمعات
يدِيرُها عبد الأحد السبتي وعبد الرحمان المودن

الطبعة الأولى : 1987

رقم الإيداع القانوني : 1987/557

تمهيـــد

تشاء طبيعة البحث في التاريخ أن تتقدّم كلُّ محاولة تعتمده مرجعاً على أنها مجرّد حقل مفتوح للاستطلاع. هذا الاستطلاع يدور مبدئياً حول تساؤل معلَّل مضبوط. لذا فإن الطّابع المُمَيِّز لكلّ بحث من الأبحاث مرتبط بطبيعة السّؤال المؤسس. أما التّساؤل نفسه، فمعلوم أنه يُستخرج بالدرجة الأُولى من مجال الاستطلاع.

العلاقة إذن بين المُساءلة والمجال والعملية كلّها علاقة دائرية متماسكة الأطراف. قطب الرحى بالنسبة للمجموعة هنا، هو العنصر الاستفهامي بالطّبع. هذا العنصر الاستفهامي قد يتكيف حسب المادة بمختلف مكوّناتها إنْ لم يتلوّن في الوقت ذاته بألوان تختلف من جهة أُخرى باختلاف أوجه الإشكال. بمعنى أن لكلّ محاولة إمكانيات متنوّعة للاستنطاق والمقابلة والافتراض. فهي تقف تارةً عند الحَدَث لتختبر بإمعان كل ما قد يتّصل به من تدوين أو أثر مادي أو تراث غير مسطور أو صمت أو نِسْيان أو تناسٍ أو تصوّر ومضاعفات. كما أنّها قد تعزف تارةً أُخرى عن هذا النمط من المتابعة لتهتمّ بتدقيق حكم شائع أو توطين بنية قائمة أو رَصْد ظاهرة مفكَّكَة. ولربّما انتقى الباحث من كلّ هذا أو أسعفته المادّة فارتأى أن يُكثّف الوسائل قصد تضييق الخناق على المُبْهَم، أي في الغالب على «المألوف».

ذلك أن شأن «المألوف» في الميدان المعرفي على ما يبدو هُوَ شأنه في بقية الميادين. حضوره يضمن نوعاً من الرّاحة والتّرف الفكري لمن شاء أن يُرِيحَ ويَسْتَريح. إلا أنّه لا يرضى في المقابل أن يتخلّى أبداً عن البَتْر والتّبْسيط إن لم نقل عن اللُّبس والمغالطة. مراجعته إذن ليست بالشيء اليسير ولا بالعملية المستحيلة. ولعلّ أقرب السُّبُل إليها أن نعمل على تجميع البقايا كلّها أو جلّها فنقرأ ونعيد القراءة بأُسلوب مُمَنْهَج مُتَقَاطِع وعيْن حذرة محايدة جهد الإمكان.

□ □ □

كثيراً ما تُفضي هذه الملامسة الأُولى إلى ارتسام ملامح أُخرى غير ملامح «المألوف» وأكثر مصداقية منها لأوّل وهلة. ولعلّ السّر في هذا أن «المألوف» رغم هالته ليس إلاّ مجرّد نِتاج ظرفي أُريدَ له أن يخلد عن طريق الإلحاح المتحكّم ثم التّواتر ثم الاجترار. لذا، فإن «استدعاءهُ»، بجانب «المنسي» وَ «الغائب» مدعاة في حدّ ذاته إلى تعرية الواقع المقنّع واستجلاء المطموس. وبالتالي فإن هذا «الاستدعاء» أول الطّريق لمن ابتغى أن يدافع الإبهام أو ينصّب بعض النّقط على الحروف.

□ □ □

مجموعة الأبحاث المقترحة هنا تودّ أن تستوحيَ هذا المنظورَ وإن تباينت القضايا المطروقة وتعدّدت الفترات. كلّ منها يطمح إلى المساهمة في مراقبة حُكم موروث أو رؤية مُستَساغة منذ أمدٍ بعيد. ولسوف يلمس القارئ ولاشك أن هنالك أبحاثاً تنطلق من بديهيات تَمَّ تجاهُلُها أو أُغْفِلت بداهةً هي نفسها، بينما تعتمد أبحاثٌ أُخرى بعض المسلّمات التي لم يكن لها أن تغيب مبدئياً عن الأذهان.

بعد هذا نجِد أنفسنا في غنى عن التذكير بما هو معروف عن محدودية كل مُراجعة. كلّ أملنا أن تُوصَلَ قراءتُنا بقراءات غيرها نتمنّى أن تكون أعمق وأشمل. أما النتائج التي يمكن أن يحتَفَظ بها حول ما أثرناه من مشاكل المجتمع والثقافة بالمغرب الوسيط، فواضح أن نسبيتها شرط أساسي عندنا كما هو الشأن بالنسبة لنتائج كل بحث في التاريخ.

ملاحظات حول التجارب الوحدوية الوسيطية ببلاد المغرب الكبير*

من الصعب على الباحث أن لا يلاحظ اليوم نوعا من التناقض المنهجي في موقفنا من التجارب الوحدوية الوسيطية ببلاد المغرب الكبير. فالممارسة التاريخية تثبت استحالة التعرف على ما كان يجري في أي جهة من جهات المنطقة في هذه الفترة دون تعمّق ما كان يجري في بقية جهاتها الأخرى. والعملية في حد ذاتها قد أخذت من الزمن ما لا يقل عن ثلاثة قرون متراصة تمتد فيما بين منتصف القرن الخامس ومنتصف القرن الثامن للهجرة، أي فيما بين منتصف القرن الحادي عشر ومنتصف القرن الرابع عشر للميلاد. ثم إن التجربة فوق هذا وذاك فريدة من نوعها كتجربة بالنسبة للعصر، ومع كل هذا فإن **تَبويبنا التاريخي** لم يقتنع بعد بالبديهيات، وبالتالي فإن صياغتنا لتاريخ المنطقة تبدو حتّى الآن مترددة في إدماج نفس التجربة **كحلقة متكاملة قائمة بذاتها.**

هذا الموقف مرده في الغالب إلى **الخلط بين المفاهيم**، أي بين مفاهيم عصرنا ومفاهيم رواد الوحدة الوسيطية ومعاصريها. وتقويم هذا الخلط في نظرنا شيء أساسي من **الناحية المنهجية الصرف**. أما النتائج العملية المترتبة عنه، فواضح أنها قد تزول مع الزمن بزواله وبارتفاع الالتباس. لهذا الغرض ارتأينا أن نقتصر على وضع **إطار للمناقشة الجماعية** نشتقها مما سبق، ذلك أن موضوع التجارب الوحدوية عندنا لم يطرح حتّى الآن **كإشكالية علمية مستقلة.**

*) نشر ب**مجلة كلية الآداب والعلوم الإنسانية** بالرباط، عدد 9، 1982، ص 7 ـ 22. كما نشر ضمن أعمال الملتقى الذي نظم بتونس من طرف مركز الدراسات والأبحاث الاقتصادية والاجتماعية من 19 إلى 24 اكتوبر 1981 حول موضوع : «**بناء المغرب العربي**»، وذلك ضمن **منشورات الجامعة التونسية**، تونس، 1983، ص 41 ـ 56.

صحيح أن هنالك دراسات قطاعية قيمة حول هذه الدولة أو تلك وحول هذه الفترة أو تلك إن لم يكن حول هذه الظاهرة أو تلك. إلا أنه لم يكن لمثل هذه الأبحاث الجزئية أن تهتم بالكليات إلا بصفة عارضة. لذا فسوف لن نستعين بهذه المجهودات إلا بعد تحديد المعالم الأساسية للإشكالية التي نتحدث عنها. أما نقطة الانطلاق بالنسبة لهذه التجربة، فالواقع أنها **معطيات بسيطة** لا يختلف حولها اثنان فيما أعتقد : فالكل متفق على أن التجربة قد بدأت بمحاولات محدودة تلتها محاولات أعم وأشمل. والكل يعلم أن هذه المحاولات الأخيرة قد تخللتها **فترة انقسام متقطعة** تغطي معظم القرن الثالث عشر وبداية القرن الرابع عشر للميلاد. وأخيرا فإننا نعلم جميعا أن فترة الاحتضار الطويلة هذه قد أعقبتها شرارة من الانبعاث في منتصف القرن الرابع عشر وأنه لم تلبث هذه الشرارة بدورها أن انطفأت فكانت النهاية أو نقطة الافتراق على الأقل.

هذا عموما هو خط سير الأحداث. **لكن ماذا وراء الأحداث نفسها** ؟ ماذا نعرف بالضبط عن **كنه** التجارب الوحدوية وحركيتها الداخلية ؟ ماذا نعرف عن **منطلقاتها وأهدافها** ؟ ثم ماذا عن **نتائجها ومخلفاتها** بالنسبة للأطراف المعنية ؟ كل هذه الأسئلة بسيطة تكاد تكون مبتذلة ما في ذلك من شك. إلا أنها بتداخلها مع بعضها قد تساعد على الخوض في محيط التجارب الوحدوية وتحديد ظروفها المادية ومقوماتها الذهنية والثقافية. وما نتمناه أن تؤدي معالجة هذه الجوانب إلى إثارة الفضول وتعمق المشاكل وملء الثغرات.

□□□

من هذه الأسئلة سننطلق إذن. وسيدور المحور الأول من حديثنا حول ماهية المحاولات الوحدوية الوسيطية وإطارها العام.

1 ـ طبيعة التجارب الوحدوية وإطارها العام :

قد يقال عن طبيعة هذه التجارب إنها وحدوية وكفَى !

نقول : نعم، ولكن الوحدة في تنجز في أطر متنوعة. ففي أي إطار أنجزت تجاربنا الوحدوية بالضبط ؟.

الرأي السائد أنها قد أنجزت عن طريق السيف والغزو والترهيب، وبالتالي **فهي في عمقها مجرد حركات توسعية إن لم تكن أمبريالية**.

هذا الرأي السائد **لا شعوريا** إن صح التعبير يظل سطحيا في نظرنا. ذلك لأن القول بالتوسع والاحتلال أو الأمبريالية معناه **التلاعب** بالإطار الجغرافي والظرفية التاريخية لهذه

التجارب. فالتوسع معناه اختراق الحدود، والأمبريالية تفترض الغزو من الخارج. فلنحدد إذن **مفهوم الحدود ومفهوم الإطار الجغرافي لدَى المعنيين بالأمر**، أي لدَى الذين شهدوا ميلاد التجربة وتطورها.

1 - بالنسبة للإطار الجغرافي - أو الرقعة الجغرافية التي أنجزت فيها العمليات العسكرية وشملها التوحيد السياسي، **يلاحظ أنها في ذهن المعاصرين رقعة واحدة**. هذه الرقعة الواحدة تضاربت حولها الأسماء دون أن يمس تضارب الأسماء من وحدتها شيئا **بالنسبة للمخاطب والمتكلم** على السواء. فهي في فترة المحاولات المحدودة الأولى قد تسمى «بإفريقية التي تمتد من برقة إلى طنجة الخضراء» كما يقول أبو عبيد البكري.[1] وزيري ابن مناد الصنهاجي من نفس الفترة كان يسمَّى «بصاحب الغرب وما يليه» كما ورد عند أندلسي آخر معاصر هو ابن حيان.[2] أما جوهر «المعروف بالكاتب الصقلي مولى المعز العبيدي»، فقد ظل ينعت «بصاحب المغرب» بدون تحديد حتَّى عصر لسان الدين ابن الخطيب.[3] والمراكشي رغم انتمائه إلى المغرب الأقصَى يجعل من **طنجة** في العصر الموحدي «مدينة من المدن المتصلة ببر القيروان في أقصَى المغرب».[4] وهنالك شهادات أخرى كثيرة من نفس الفترة **تؤكد أن الأمر بالنسبة للذهنية المعاصرة يتعلق بمجال واحد هو المجال المغربي الواسع** وليس بمجالات متعددة أو أجنبية عن بعضها.

طبيعي أن يشمل هذا المجال **عدة أقاليم** بالنسبة لهؤلاء المعاصرين أنفسهم، ولكن هذه الأقاليم ليست بمستقلة عن بعضها وإنما تُكَوِن منطقة جغرافية واحدة **ومجالاً حيوياً أو معاشيا واحداً**. هذه المنطقة بالنسبة لنفس المعاصرين لها **حدود جغرافية وأخرى ذهنية**. والحدود الذهنية التي تهمنا هنا تضع بلاد المغرب **بين المحيط الأطلسي وغربي الأسكندرية** على حد تعبير بعض المؤلفين الأولين،[5] كما أنها تدمج فيها بلاد الأندلس من الشمال ولا تقف جنوبا إلا عند بلاد السودان. فالحدود المعترف بها إذن **حدود خارجية** تفصل **المجال** كله عن بقية العالم من الجهات الأربع. وهذا الواقع يدفعنا إلى الوقوف عند **مفهوم الحدود** لدَى مغاربة العصر الوسيط نظراً للالتباسات التي تكتنف هذه النقطة بالذات.

1) البكري : **المغرب في ذكر بلاد إفريقية والمغرب**، بغداد، ص 21.
2) ابن حيان : **المقتبس**، بيروت، 1965، ص 26.
3) ابن الخطيب : **الإحاطة**، القاهرة، 1974، ج 2، ص 289.
4) عبد الواحد المراكشي : **المعجب في تلخيص أخبار المغرب**، القاهرة، 1949، ص 9.
5) ابن عذاري نقلاً عن غيره، أنظر **البيان**، بيروت، 1948، ج 1، ص 5، وكذلك ابن حوقل : **صورة الأرض**، طبعة بريل، 1939، ص 60 وما يليها.

2 - مفهوم مغاربة العصر الوسيط للحدود مفهوم يميز بين ثلاثة مستويات حسبما يبدو :

- هنالك **المستوَى الديني**، وهو مستوَى لا يعترف إلا بما يفصل دار الإسلام عن دار الحرب. بالنسبة للمنطقة، هذا النوع من الحدود يقع شمالي الأندلس بالدرجة الأولى لأنها حدود أصبحت مهدَّدة باستمرار في الفترة التي تهمنا.

- وهنالك المستوَى الثاني **وهو مستوَى حضاري - جغرافي** في نفس الآن. المغرب في هذا المستوَى يضم بلاد الأندلس ويمتد جنوباً إلى بلاد السودان (إفريقيا الوسطَى الغربية). أما من جهة الشرق **فهو** يقف عند حدود مصر كما رأينا. يقول صاحب الحلل الموشية محيلا على هذين المستويين الأولين في جملة قصيرة : «فالمسلمون حيثما كانوا إخوة، **لا سيما** من بهذه الجزيرة ومن بتلك العدوة».(6)

- أما المستوَى **الثالث، فهو مستوَى عصبي عرقي** يميز بين الأراضي على أساس العصبيات النازلة أو الحاكمة سواء على مستوَى الإقليم أو على صعيد المنطقة. يقول ابن خلدون محيلاً على هذا المستوَى : «**كان لبني حفص ملوك إفريقية مع زناتة أهل المغرب** من بني مرين وبني عبد الواد سوابق مذكورة...».(7) والجملة على بساطتها تجمع كما هو واضح بين عناصر غير قابلة للجمع إذا نحن رجعنا إلى مقاييسنا الحالية. **فهي** تجمع بين بني مرين وبني عبد الواد في لفظ زناتة مع أن الحروب بين الطرفين لم تكد تضع أوزارها أبداً. ثم هي تضم من جهة أخرى أراضي متنازع عليها فتسميها جميعا باسم **المغرب المشترك** لا لشيء إلا لأن **الأصل مشترك** ولأن **العصبية الحاكمة** آنئذ بالمغرب الأقصَى **هي نفسها** الحاكمة بالمغرب الأوسط.

صحيح أن المغرب الشاسع ينقسم عند بعض المؤلفين إلى **مجموعتين** متميزتين **نوعاً ما** تكونت معالمهما في الواقع قبل الفتح الإسلامي بكثير. هاتان المجموعتان هما مجموعة طرابلس وإفريقية من جهة، ومجموعة المغربين الأقصَى والأوسط والأندلس من جهة ثانية. ورغم تمطط هذه الرقعة أو انحسار تلك بين الفينة والأخرى، إلا أن مما لا شك فيه أن **القسم الإفريقي** من هذا الجناح الغربي الإسلامي **قد** ظل **في ذهنية أصحابه** متميزا عن بقية

6) مؤلف مجهول : الحلل الموشية في ذكر الأخبار المراكشية، الرباط، 1936، ص 200.

7) ابن خلدون العبر، بيروت، 1956 - ج 7، ص 463.

البلاد المجاورة كوحدة حضارية. وداخل هذا القسم وعلى امتداده كانت تسكن **نفس العصبيات** موزعة على مستوَى الإقليم والمنطقة.

هذه العصبيات ستتعاقب على الحكم بشكل أو بآخر. وهي في تعاقبها ستحاول دائما الاعتماد على **التضامن العصبي** واللحمة القبلية **خارج** إقليمها الأصلي لتقوم بتجربتها في مجال الوحدة والتوحيد. ومعنَى هذا أن المحاولات الوحدوية عندنا قد قامت دائما على أساس **الزعامة العصبية** لا على أساس التوسع أو الاحتلال أو الأمبريالية كما يقال اليوم.

ومما يدعم هذا أن أسلوب الإدارة عند مختلف الدول التي حكمت المنطقة لا يميز بتاتاً بين الأقاليم ولا بين الولايات. فالمعاملة هي هي. والشعور باستعلاء المتغلب الفاتح شيء لا نكاد نجد له أثراً **إلا ببلاد الأندلس في عصر المرابطين**. إلا أن لأهل الأندلس علاقة خاصة بأهل العدوة تؤكد في النهاية ما نذهب إليه.

ولنضرب مثلا لظاهرة الزعامة العصبية وعلاقتها بمختلف الأقاليم. لنقف عند بداية فترة الانقسام التي يشير إليها ابن خلدون في جملته عن بلاد بني حفص وبلاد زناتة من بني مرين وبني زيان. في هذه الفترة التي تقع في النصف الأول من القرن السابع للهجرة أو الثالث عشر للميلاد، نلاحظ أن الحفصيين قد حاولوا نقل صراعهم ضدّ الموحدين إلى مراكش وضواحيها. ولكنهم لم يجرؤوا على هذه الخطوة إلا بعد أن استمالوا حركة بني مرين وأخضعوا لإرادتهم حركة بني عبد الواد. وهنالك ما يدل على أن الإمارة الفتية قد قامت **بنشاط سري** مكثف **داخل الأطلس الكبير** وداخل البلاط الموحدي نفسه من أجل شلّ الخلافة الموحدية وعزلها عن **العصبية المصمودية المشتركة**. وعلاوة على كل هذا، فلدينا وثيقة البيعة التي بعث بها **سكان مدينة مكناسة** بالمغرب الأقصَى لأبي زكرياء الحفصي في منتصف سنة 1245/643 بعد أن «كان **أهل الغرب** جميعا **مرتقبين** لوصول الأمير أبي زكرياء من تونس» على حد تعبير ابن عذاري،[8] وارتقابهم في حد ذاته قد يدل على أنه لم يكن هنالك أي تمييز مبدئي بين الأقاليم **لا من طرف المحكوم ولا من طرف الحاكم**.

8) حول هذه المحاولات الحفصية بمراكش والمغرب الأقصى، أنظر :

Mohamed Kably : **Société, pouvoir et religion au Maroc à la fin du Moyen-Age (XIVe – XVe siècles), Paris, 1986,** pp. 42 – 44.

وبالنسبة لوثيقة بيعة أهل مكناسة وموقف أهل المغرب، أنظر ابن عذاري : **البيان المغرب**، القسم الموحدي، تطوان، 1960، ص 373 ـ 378.

نستنتج من كل هذا أن الحركات الوحدوية التي ظهرت بالمغرب الكبير قد اعتبرت نفسها دائما كما اعتبرها الأهالي مجرد **حركات داخلية** أو أهلية أصلية ولم تكن في ذهن معاصريها بأجنبية ولا دخيلة أو متطفلة. نستنتج كل هذا من خلال **تعامل المعنيين بالأمر** مع المجال المغربي وحدوده ومحتواه البشري.

أما دراسة الظرفية التاريخية التي تبلورت فيها هذه الحركات وبرزت إلى الوجود، فلسوف تؤكد ما رأيناه حتّى الآن. إلا أننا سوف نحاول التركيز من خلالها على **الدوافع السياسية والاقتصادية** التي كانت تقف وراء العمل الوحدوي وتحركه من الداخل وتدفع به إلى الصراع من أجل البقاء والاستمرار.

ما هي هذه الظرفية إذن ؟

2 ـ الظرفية والدوافع

1) الظروف العامة

بالنسبة للظروف الدولية العامة التي أحاطت بكل من حركات الزيريين والحماديين والمرابطين والموحدين وبني مرين، يمكن أن نسجل الملاحظات الأساسية التالية :

أولاً : نلاحظ أن ظهور الحركات الوحدوية الأولى قد أتى **متزامنا** مع البوادر الأولى للتحول الجذري الذي سيعرفه العالم بعد بضعة قرون كما أحس بذلك ابن خلدون وسجله في مقدمته.(9) ذلك أن الغرب في هذه الفترة قد أخذ يخطو خطواته الأولى نحو نهضته الصغرى المعروفة بنهضة القرن الثاني عشر، بينما يلاحظ في نفس الوقت أن العالم العربي الإسلامي قد أخذ يخطو بدوره في الاتجاه المعاكس لينزلق قليلاً قليلاً نحو التقوقع والاجترار.

ثانياً : هذا التعارض المظهري بين المعسكرين المتجاورين، يوازيه ويؤازره في الحقيقة **تعارض عميق من حيث الاتجاه الاجتماعي والاقتصادي** : بالغرب ظهر **الاهتمام بالبوادي** تبعاً لتطور اجتماعي عام أصبح اليوم معروفاً معرفة دقيقة من لدن المختصين. وبالتالي فقد أخذت الأرياف تستفيد من إمكانياتها الخاصة وإمكانيات المدن والقرَى فتتقدم عمرانيا واقتصاديا وبشريا منذ منتصف القرن الحادي عشر.(10) وابتداء من نفس

9) ابن خلدون : **المقدمة**، القاهرة، المطبعة التجارية، ص 32 ـ 33.

10) أنظر :

G.Duby : **L'économie rurale et la vie des campagnes dans l'Occident médiéval**, Paris, Aubier éd, 1962, I, 155 – 169; id : **Guerriers et paysans**, Paris, Gallimard éd, 1973, 200 – 204 et 299 – 300; J.P. Poly et E. Bournazel : **La mutation féodale, X^e – XII^e s.**, Paris P.U.F., éd., 1980, 380 – 381 et 482 – 489.

التاريخ أخذت **البحرية الملاحية** تنمو بالموانئ الإيطالية وببعض موانئ الشمال فترتب عن ذلك نشاط تجاري متوثب وإنعاش اقتصادي لمختلف الأسواق الأوروبية الغربية بالمدن والأرياف على السواء.(11)

في المقابل، يلاحظ أن **البوادي بالعالم العربي الإسلامي قد أصبحت في جملتها مهددة**، وبانتظام، من طرف حركات بدوية متعددة الأصناف والأجناس.(12) فكانت النتيجة أن **اضطربت شبكات المواصلات** وانقطع التواصل بينها وتضرر الاقتصاد كما تضرر العمران بوجه عام. وكانت النتيجة بالتالي أن تقوت النزعة إلى الاستقلال الإقليمي وأصبح التعامل الجهوي ضرورة ملحة وأسبقية حيوية أكثر من ذي قبل.

في هذا الإطار العام نشأت الحركات الوحدوية المغربية. لكن بجانب هذه المعطيات المؤطرة، هنالك **خصوصيات** عملت على تلوين نفس الحركات بلون خاص يجب أن نتعرف عليه.

2) الخصوصيات والدوافع المباشرة

أولاً : يلاحظ أن هذه المحاولات قد اتسمت بطابع الاستقلال السياسي الفعلي عن الشرق. ظهرت الظاهرة مع أول محاولة وحدوية عندما استقلت إفريقية عن القاهرة. ورغم الاتصال الرمزي بالمستظهر العباسي من طرف يوسف بن تاشفين، فإن الدولة المرابطية لم تسر أبداً في خط التبعية أثناء مدة حكمها. ومعلوم من جهة أخرى أن الموحدين قد اتخذوا من مناهضة الزعامات الشرقية مبدأ لم يحيدوا عنه أبداً فيما نعلم. أما الدولة المرينية، فقد أقامت نوعا من العلاقات الودية مع هذه الزعامات دون أن يؤدي ذلك إلى أي تنازل أو ارتباط رسمي.(13)

11) أنظر :

P. Chaunu : **L'expansion européenne du XIII[e] au XV[e] s.**, Paris, P.U.F., 1969, 88 – 93.

12) أنظر :

M. Lombard : **L'Islam dans sa première grandeur**, Paris, Flammarion éd. 1971, 234 – 239; R. Mantran : **L'expansion musulmane**, Paris P.U.F., 1979, 207-215; D. Sourdel : **L'Islam médiéval**, Paris, P.U.F., 1979, 60-65

13) حول العلاقات بين هذه الدول وزعامات الشرق، يمكن الرجوع إلى المقالات الآتية :

R. Brunschvig : **Un aspect de la littérature historico-géographique de l'Islam**, in **Mélanges Gaudefroy-Demombynes**, Le Caire, 1935-45, 147-58; Gaudefry-Demombynes : **Une lettre de Saladin au Calife almohade**, in **Mélanges R. Basset**, Paris, Ernest Leroux éd, 1925, II, 279 – 304; M.Canard : **Les relations entre les Mérinides et les Mamelouks**, **A.I.E.O**, Alger 1939-41, 71-72.

ثانياً : رغم الميل إلى الاستقلال الفعلي عن الشرق، يلاحظ أن جميع هذه الحركات قد وضعت نفسها بشكل أو بآخر في إطار **المشروعية الشرقية**. فالحركة الزيرية ـ الحمادية قد اختارت المشروعية العباسية شكليا لتنعتق من قبضة الفاطميين. إلا أنها لم تلبث أن عادت إلى المشروعية الفاطمية عندما تبين عجزها عن مواجهة الهلاليين.[14] والحركة المرابطية بحكم انتسابها إلى المذهب المالكي السني قد بادرت إلى إيفاد رسلها إلى بغداد بمجرد قيامها بحركتها الوحدوية نحو الأندلس.[15] أما الحركة الوحدوية الموحدية، فقد اختارت بكل بساطة أن تطمح هي نفسها إلى حكم الشرق وأن تقيم مشروعيتها على الانتساب إلى الشَّرَفِ أولاً ثم إلى القرشية عندما صفا الجو لبني عبد المومن.[16] وعندما حاول المرينيون التوجه نحو تلمسان في الأوائل ثم نحو إفريقية من بعد، نلاحظ أنهم تسلحوا تارة بالانتساب إلى العدنانية وتارة بالاستناد إلى تزكية أشراف المشرق ثم إلى تزكية أشراف المغرب الأقصى فيما بعد.[17]

وهكذا نجد أن **المغرب الكبير قد حاول توحيد نفسه عن طريق الانفصال**. غير أن هذا الانفصال قد وضع نفسه في **إطار ديني** يعكس الرغبة في **الانتماء إلى دار الإسلام** وإلى الأمة الإسلامية وبالتالي إلى نفس الأسرة الثقافية التي كان يعمل على الاستقلال عن رؤسائها في تسيير شؤونه الخاصة من الناحية العملية.

ثالثاً : وراء هذه المعطيات السياسية والثقافية، هنالك **الدور الحاسم** الذي أخذت تلعبه المنطقة على صعيد **المبادلات التجارية الدولية**، وهو دور تمتد جذوره في الواقع إلى القرنين الثاني والثالث للهجرة أو التاسع والعاشر للميلاد. هذا الدور أصبح اليوم معروفاً كظاهرة اقتصادية. والذي يهمنا نحن هنا إنما هو إثارة الانتباه إلى بعض جوانبه المتصلة بالموضوع :

أ ـ بالنسبة للفترة الممهّدة لفترة محاولات التوحيد، يلاحظ أن المنطقة قد أخذت تلعب دوراً حيوياً في الربط بين السودان والأبيض المتوسط بجناحيه وضفتيه.

14) أنظر :

H.R. Idris : **La Berbérie orientale sous les Zirides**, Paris Adrien – Maisonneuve. 1962, I. 205 – 206.

15) أنظر في الموضوع حسين مؤنس : **سبع وثائق جديدة عن دولة المرابطين**. **صحيفة المعهد المصري للدراسات الإسلامية بمدريد**. المجلد الثاني، 1954، عدد 1 ـ 2، ص 55 ـ 84.

E. Lévi-Provinçal : **Titre souverain des Almoravides et sa légitimation, Arabica**, II, Fasc. 3, septembre 1955, 265 – 280 ; Max Van Berchem : **Titres califiens d'Occident**, J.A 1907, IX. 267 – 298.

16) يرجع مثلا إلى **كتاب المعجب** للمراكشي حول النسب الرسمي لكل من ابن تومرت وعبد المومن بن علي، طبعة القاهرة، 1949، ص 178 و 196 ـ 197 وكذلك ابن خلدون : **المقدمة**، القاهرة، المكتبة التجارية، ص 26 ـ 27.

17) أنظر محمد القبلي : **مساهمة في تاريخ التمهيد لظهور دولة السعديين**، **مجلة كلية الآداب** بالرباط، العدد 4/3، مارس 1980، ص. 7 ـ 59 أو ضمن هذا المجموع، ص. 79 ـ 126.

وتأسست في هذه الفترة إمارات تجارية بربرية كإمارة سجلماسة وإمارة تاهرت وإمارة برغواطة، وكلها إمارات استطاعت أن تستقل سياسيا بنفسها بفضل الطرق وتجارة السودان. وعندما فرضت الخلافة الفاطمية وجودها بالمنطقة دخلت في صراع مرير مع الخلافة الأموية الأندلسية طيلة القرن الرابع الهجري أو العاشر للميلاد. وكان الصراع يدور في الواقع حول الطرق التجارية **والرغبة في احتكارها**. واستطاع الفاطميون في النهاية بفضل مداخيل هذه الطرق أن يحققوا حلمهم في العودة إلى الشرق والاستيلاء على كل من مصر وبلاد الشام.[18]

هذه ملاحظة سريعة تظهر إمكانيات المنطقة من حيث تمويل الحركات السياسية وإقامة الدول في **إطار معاكس لإطار الوحدة**، أي في إطار التمزق الذي تميزت به المنطقة قبل الفترة التي تهمنا.

ب ـ أما بالنسبة للفترة التي تهمنا، فالملاحظ أنها قد دشنت **بمبادرة فاطمية** كان من شأنها أن تؤدي إلى تعطيل هذه الإمكانيات التجارية للمنطقة أو إضعافها على الأقل. المبادرة معروفة لا تحتاج إلى أي تقديم. وبغضّ النظر عن المناقشات التي دارت ولا تزال مستمرة حول نتائج قدوم الهلاليين والسليميين إلى المنطقة،[19] فإن مما لا شك فيه أن العملية في حد ذاتها كانت **عملية انتقامية بالدرجة الأولى**. ومما لا شك فيه أيضا أن هذه العملية قد **أصابت في الصميم شبكة الطرق الجنوبية بكل من إفريقية والمغرب الأوسط بصفة لا رجعة فيها**. تشهد بذلك عدة وثائق معاصرة تتمثل في استفتاءات الأهالي وفتاوي الفقهاء في الموضوع.[20] تشهد به هذه الوثائق وتؤكده كتب الرحلات المعاصرة بدءاً برحلة الإدريسي وانتهاء برحلة ابن بطّوطة أو ابن الحاج النميري ومرورا برحلة

18) حول هذه المرحلة، هنالك دراسة مستفيضة في الموضوع، أنظر الحبيب الجنحاني : **المغرب الإسلامي، الحياة الاقتصادية والاجتماعية، ق 3 ـ 4 هـ / 9 ـ 10م**، تونس 1978.

19) حول نتائج هذه المبادرة وما دار حولها من مناقشات، يمكن الاكتفاء بالمراجع الآتية :
H R. Idris : **op. cit.** I, 205 – 247; id : **Problématique de l'épopée sanhajienne en Berbérie orientale (Xé – XIIIès). A.I.E.O**, Alger, XVII, 1959, 243-255; G.Marçais : **La Berbérie musulmane et l'Orient au Moyen-Age**. Paris. Aubier éd. 1946, 163-171; A. Laroui : **l'Histoire du Maghreb**, Paris – Maspéro éd, 1970, 139-146; J.Poncet : **Le mythe de la catastrophe hilalienne, Annales E.S.C.** Sept.-Oct. 1967, 1099 – 1120.

20) أنظر أحمد بن يحيى الونشريسي : **المعيار**، فاس 1314 ـ 1315، ج 5 ص 59 ـ 60، 61، 62 ـ 77، 81 وج 6، ص 101 ـ 103 وأيضا ج 2، ص 338 ـ 340.

التجاني ورحلة العبدري مثلا.[21] ويتوج كل هذه الشهادات ميل فقهاء الفترة كلها إلى **إسقاط فريضة الحج** على المغاربة أجمعين «بسبب تعذر طريق البر» كما يقولون. إلى درجة أن منهم من كان يحبذ استئجار سفن النصارَى رغم كراهيته عند جمهور المالكية ويفضل هذا الحل على السفر عن طريق البر «تجنبا للإلقاء بالنفس إلى التهلكة» كما يقولون أيضا.[22]

وسواء أكانت الضربة موجهة إلى شبكة الطرق عن قصد أم عن غير قصد، فالذي لا شك فيه أن نزول البدو بجنوب إفريقية ثم بجنوب المغرب الأوسط قد أدّى إلى نتيجتين أساسيتين بالنسبة لقسم هام من الفترة التي تهمنا :

- من جهة، **أخذت القوافل تبتعد عن هذين الإقليمين وتتجه نحو الغرب.** وصادفت هذه العملية ظهور حركة قوية متوثبة بأقصى الجنوب الغربي للمنطقة فاستفادت القوافل واستفادت الحركة المرابطية على السواء. وهذه **الظاهرة هي التي حكمت موضوعيا برجوح كفة المغرب الأقصَى** فيما بين منتصف القرن الحادي عشر وبداية القرن الثالث عشر للميلاد.[23]

- من جهة أخرى، وتبعا لهذا الوضع، **ستتكثف العلاقات التجارية للمنطقة مع الغرب الأوروبي على حساب الشرق الأوسط.** وصادفت هذه الوضعية ازدياد حاجيات الغرب بسبب ما أشرنا إليه آنفا فأصبح للمغرب دور أساسي في إنعاشه الاقتصادي. وهذا مما أدّى إلى تنشيط الملاحة التجارية الأوروبية وتعدد موانئها ودخولها في منافسات تعتبر من أهم مميزات الفترة. واندمج المغرب بناء على كل هذا **في شبكة اقتصادية إفريقية غربية**

21) الإدريسي : **نزهة المشتاق**، نابولي ـ روما، 1975، ج 3 ص 262، 263، 264، 265، 269، 270، التجاني، تونس 1958، ص 14 و 15 ـ 22، العبدري : **رحلة العبدري**، الرباط 1968، ص 4، 9 ـ 10، 76 ـ 77، 85 ـ 87، ابن بطوطة : **رحلة**، بيروت 1960، ص 19، ابن الحاج : **فيض العباب**، مخطوط بالخزانة الملكية بالرباط، رقم 3267، خاصة ورقات 199 ـ 275 أو طبعة الرباط، 1984، ص 160 ـ 226.

22) الونشريسي : نفس المصدر، ج 1 ص 341 ـ 351، العبدري : نفس المصدر، ص 83 ـ 84.

23) حول مختلف المراحل التي مرت منها هذه الطرق حتّى منتصف القرن الثاني عشر، أنظر :

C.Vanacker : **Géographie économique de L'Afrique du Nord, selon les auteurs arabes du IXᵉ siécle au milieu du XIIᵉ s, Annales E.S.C,** Mai-Juin 1973, 659-680; M. Lombard : **op. cit.** p. 71 – 74; Xavier de Planhol : **Les fondements géographiques de l'histoire de l'Islam**, Paris Flammarion-éd, 1968, 140-151; V.M. Godinho : **L'économie de l'empire portugais aux XVᵉ et XVIᵉ s.**, Paris, 1969, 116-177 et 122-123.

سوف تتحكم في مصيره على المدى البعيد نظرا لعدم اهتمامه بتنمية بحريته التجارية الخاصة به.[24]

وعلى كلّ فإن تحول الطرق في بداية التجربة نحو الجناح الغربي من المنطقة قد جعل من العملة المرابطية لا عملة دولية فحسب، ولكن جعل منها العملة الدولية الأولى. وبما أن الأرباح الناتجة عن تسويق الذهب من الجنوب إلى الشمال في العصر المرابطي قد تجاوزت أحياناً نسبة الألف بالمائة،[25] فقد كان من الطبيعي أن يشتد التنافس بين مختلف العصبيات حول هذه التجارة من جهة ثم أن تحاول العصبيات المتغلبة من جهة أخرى إخضاع أكبر مجال طرق ممكن من المنطقة. هذا العامل الاقتصادي كان من وراء التجربة النموذجية التي قام بها الموحدون فيما نعتقد. وهو نفسه الذي كان من وراء المحاولات الحفصية والعبد الوادية والمرينية فيما بعد.[26] غير أن تقدم البدو البطيء نحو الغرب كان قد بلغ منتهاه مع بداية القرن الثالث عشر. والحزام الصحراوي أصبح كله عمليا في قبضة القبائل العربية المتنافسة في منتصف القرن. وهكذا تعمّم نفس الوضع فاكتسح الحزام الصحراوي كله حتّى شواطئ الأطلسي. وبتكافؤ فرص الإخلال بأمن القوافل، لم يعد في استطاعة أي من تونس أو فاس أو تلمسان أن تفرض سيطرتها عمليا على الشبكة كلها ولا على أي جزء منها بصفة قارة. ومن هنا أتت قلة الإمكانيات الضرورية لتوحيد المنطقة بصفة حازمة وضبطها من طرف ورثة الدولة الموحدية كما تشهد بذلك المحاولات المرينية على الخصوص.

□□□

24) حول ارتباط مصير الدولة المغربية بهذه القضية، أنظر :

Cl. Cahen : **Quelques mots sur le déclin commercial du monde musulman à la fin du Moyen-Age**, in **Studies in the Economic History of the Middle East**, ed. M.A. Cook, 1970, 31 – 36; Ch. E. Dufourcq : **Commerce du Maghreb médiéval, Actes du Premier Congrès d'histoire et de civilisation du Maghreb**, Tunis, 1979, I, 164 – 168.

وأيضا محمد القبلي : **ما لم يرد في كتابات ابن خلدون**، ضمن أعمال ندوة ابن خلدون، الرباط، 1981، خاصة ص. 352 ـ 355 أو صفحة 58 ـ 60 من هذا المجموع.

25) حول هذه الجوانب، أنظر على الخصوص :

M. Malowist : **Quelques observations sur le commerce de l'or dans le Soudan occidental au Moyen-Age**, **Annales E.S.C**, Nov.-Déc. 1970, 1630 – 1636; Roland A. Messier : **The Almoravids, west african gold and the gold currency of the Mediterranean basin**, in **Journal of the Economic and Social History of the Orient**, Vol. XVII, Part I, 1974 31-49; R. Brunschvig : **Esquisse d'histoire monétaire almohado-hafside**, in **Mélanges William Marçais**, Paris 1950 63-88

26) حول ارتباط الدولة المغربية كمؤسسة بهذه التجارة الخارجية ومساهمتها في الاستفادة منها، نفس المراجع المشار إليها في التعليق 24 أعلاه.

يبقَى بعد هذا أن نتساءل عما ترتب عن التجارب الوحدوية المتوالية بالنسبة **لمفهوم الوحدة ذاته**. كان هذا المفهوم يتلخص في **شعور تلقائي** بالانتماء لنفس المجال الجغرافي كما رأينا. والغالب أن هذا الشعور العاطفي قديم قدم سكان المنطقة أنفسهم. فماذا أدخل يا تَرى من جديد على هذا الشعور بعد قيام مختلف التجارب التي نتحدث عنها ؟

3) النتائج والمخلّفات

يكفي أن نتصفح أي نوع من أنواع المصادر الحفصية ـ العبد الوادية ـ المرينية لنلاحظ أن الوحدة لم تعد وحدة مجال أو تراب **فقط**، بل إنها قد تعدَّت هذا المستوى فأصبحت **وحدة حقل ثقافي وَسَط** : رحلات علمية واتصالات صوفية شعبية وغير شعبية في جميع الاتجاهات، إجازات واستجازات ومراسلات من كل جانب، تبادل على مستوى الإفتاء والاستفتاء يدل على وحدة المعطيات والنوازل ووحدة أدوات التفكير والاجتهاد.[27] العبدري في رحلته نحو الحجاز لا يميّز بتاتاً بين الأمصار العلمية المغربية كمثقف من جنوب المغرب الأقصى. نراه يتألم لما آلت إليه الحياة الثقافية والأحوال العمرانية بمعظم هذه الأمصار في نهاية القرن السابع للهجرة أو الثالث عشر للميلاد. وفجأة **يتنفس الصعداء ويسترجع الأمل** عند دخوله مدينة تونس فيقول : «ولولا أني دخلتها لحكمت بأن العلم في أفق **الغرب** قد محي رسمه، وضاع حظه وقسمه».[28]

هذا الشعور هو نفسه الذي سيدفع ولا شك بأبي الحسن المريني إلى ضم علماء من تلمسان إلى بعض زملائهم من فاس ليستصحب الجميع إلى المغرب الأدنَى ضمن حملة أراد لها أن تكون **حملة ثقافية** حسب ما يبدو. والذكريات التي يسجلها ابن خلدون عن هذه الحملة وقدوم علمائها إلى تونس واستفادته منهم كتلميذ أشهر من أن نقف عندها.[29] وما يذكره عن العلماء الذين رافقوا أبا عنان من بعد إلى إفريقية شبيه إلى حد بعيد بما يذكره عن حملة أبيه.[30] والظاهرة في حد ذاتها قد تشير إلى لجوء أولي الأمر في منتصف القرن الثامن الهجري إلى الاستعانة بالعلماء والمثقفين **وإشراكهم في إنجاز المشاريع الوحدوية** التي كانوا يخططون لها.

27) أنظر في الموضوع، محمد المنوني : **الصلات الثقافية بين المغرب وتونس الحفصية**، ضمن مجموعة مقالات بعنوان **ورقات عن الحضارة المغربية في عصر بني مرين**، الرباط، 1979، ص 311 ـ 352.

28) العبدري، نفس المصدر، ص 42.

29) ابن خلدون : **التعريف بابن خلدون ورحلته غرباً وشرقاً**، تحقيق ابن تاويت الطنجي، القاهرة، 1951، ص 19 ـ 55.

30) ابن خلدون : المصدر نفسه، ص 57 ـ 66.

هل اقتنع الرأي العام المثقف بضرورة المشاركة ؟ وهل توفق الحكم المريني في تجربته السياسية الثقافية هذه ؟ شيء لا يهم في نظرنا لسبب بسيط، وهو أن المثقف المغربي **لم ينتظر هذه التجربة ليعبر عن اهتمامه بمشاكل المنطقة ككل.** فأمثال العبدري قبل التجربة الوحدوية المرينية كثيرون. بعض النماذج فقط : نموذج من العصر المرابطي وآخر من العصر الموحدي.

في العصر المرابطي، عالم من توزر سبق أن تتلمذ للإمام المازري وعرف بأبي الفضل ابن النحوي. نزل هذا العالم في عهد علي بن يوسف بن تاشفين بمدينة سجلماسة وحاول التدريس بها فطرد لمحاولته تدريس مادة محظورة آنئذ من طرف فقهاء المالكية هي مادة الأصول. لم يرجع ابن النحوي إلى توزر أو إلى القلعة حيث لم يكن للمرابطين وجود وإنما قصد مدينة فاس واستقر بها. هذه واحدة. والثانية نقتبسها مباشرة من بعض المصادر التي تتحدث عن الرجل. يقول صاحب كتاب التشوف في مطلع القرن السابع للهجرة رواية عن ابن حرزهم : «لما وصل إلى فاس كتاب علي بن يوسف بالتجريح على كتاب الإحياء وأن يحلف الناس بالأيمان المغلظة أن الإحياء ليس عندهم، ذهبت إلى أبي الفضل أستفتيه في تلك الأيمان فأفتى بأنها لا تلزم».[31] أما ابن مريم صاحب البستان، فقد ذكر أن أبا الفضل «قد انتصر (أي احتج) **وكتب إلى السلطان** وأفتى بعدم لزوم تلك الأيمان وانتسخ الإحياء في ثلاثين جزءاً...».[32] وفي كل هذا ما يدل على أن العالم التوزري **لم يكن يشعر ثقافيا بالغربة** وبما يواكبها من حذر أو تجنب لاتخاذ المواقف الشجاعة ضد الحاكمين وتحدي الجميع.

هذا بالنسبة للفترة المرابطية.

أما بالنسبة للفترة الموحدية، فالنماذج التي تشهد بمشاركة المثقف في الحياة العامة خارج مسقط رأسه بالمنطقة كلها كثيرة ومتنوعة. فهنالك المربون ومؤسسو المدارس الروحية كالشيخ أبي مدين الغوث وأبي الحسن الشاذلي وأبي محمد صالح، وكلهم قد اتخذوا من التراب المغربي حقلا للتوعية الدينية والتربية الصوفية. وهنالك الفقهاء الذين وقفوا في وجه

31) التادلي : كتاب **التشوف إلى رجال التصوف**، الرباط، 1958، ص 73.

32) ابن مريم : **البستان في ذكر الأولياء والعلماء بتلمسان** ـ الجزائر 1908، ص 301 وأنظر حول ابن النحوي كذلك :
ابن قنفد : **أنس الفقير وعز الحقير**، الرباط 1965، ص 107 ـ 108.
أحمد بابا : **نيل الابتهاج**، القاهرة 1351، ص 349 ـ 350.
ابن مريم : المصدر السابق، ص 299 ـ 304.

دعاة التفرقة بعيدا عن العاصمة وبعيدا عن كل ترغيب أو ترهيب. من هؤلاء الفقهاء عالم من بجاية يسمّى بأبي علي حسن بن علي المسيلي. دخل عليه الميُورقيون من بني عمومة المرابطين وأرغموه على البيعة فامتنع وقال بشيء من التحدي والسخرية : «لا نبايع من لا نعرف هل هو رجل أوامرأة»،(33) إشارة بالطبع إلى عادة رجال لمتونة في حمل اللثام.

□ □ □

وهكذا يتبين لنا أن الشعور بالانتماء إلى نفس المجال بحكم الجغرافية **قد تعمّق بحكم التاريخ**. لقد أضيف إلى المجال الجغرافي الموحّد **مجال تاريخي موحّد**. هذا المجال التاريخي الموحّد لم يكن وليد الصدفة بطبيعة الحال. لقد أتَى نتيجة لتراث بشري معين وتركيب اجتماعي معين وظرفية اقتصادية معينة.

ولم تلبث أرضية المعطيات **الثابتة** أن التحمت بمكتسبات التاريخ **المتجددة** فتمخّض عن ذلك **تطور في الشعور بالانتماء** فيما يبدو. لقد ارتقَى هذا الشعور من مستوَى الانتماء التلقائي إلى **مستوَى التجاوب والتمازج والانصهار**. وأهم ما نتج مباشرة عن المحاولات الوحدوية في نظرنا أن تبلور شعور قوي **بالانتماء الواعي لنفس الحقل الثقافي** : ولم يكن لهذا الشعور بالطبع أن يقتصر على العلماء والمصلحين وإنما كان من الضروري أن ينعكس على جمهورهم وأتباعهم بالمنطقة كلها.

وبذلك تكون المحاولات الوحدوية الآنية المتوالية قد أفضت إلى نتيجة أساسية تجاوزت كلا من الآنية والحكام جميعا. هذه النتيجة تتلخص في **ترصيف حقل ثقافي مغربي متميز له مدارسه وأعلامه ولونه الخاص**. لقد أصبح هذا الحقل في النهاية عنصراً من العناصر الحاسمة التي يحسب لها حسابها في تثبيت دعائم الوحدة وتركيزها. فكانت **النتيجة النهائية أن فرضت الوحدة الثقافية وجودها على الوحدة السياسية** فنزلت هذه عند حكم تلك مع نهاية التجربة كلها ونهاية ما يسمى بالعصر الوسيط.

لكن ماذا بعد نهاية التجربة ونهاية العصر الوسيط ؟

وماذا عن كل هذا الرصيد الوحدوي منذ الافتراق ؟

سؤالان من الصعب علينا أن لا نطرحهما، وإن كان من البديهي أن الذاكرة عند الشعوب لا تنسى كل شيء وأن تراثها لا يمكن أن ينقرض كله.

(33) أبو العباس الغبريني : **عنوان الدراية**، بيروت 1969، ص 34. أحمد بابا : المصدر السابق، ص 104.

رمز «الإحياء» وقضية الحكم في المغرب الوسيط

(الخطاطة العامة وأرضية الاختلاف)*

تحديدا للمنحى الذي اخترناه لهذا البحث، ربما كان من الأنسب أن نذكر بظاهرة ملحوظة تتلخص فيما نلمسه من تشويش ملح قائم بين النص والمؤسسة الحاكمة في النسق الإسلامي بوجه عام. وإذا كان لنفس الظاهرة ما يماثلها بالطبع في الأنساق الحضارية الأخرى، فلعل من أهم ما يميزها هنا أنها استأثرت في الغالب بتلوين التصور التاريخي المتداول ووجهته توجيها حاسما تصعب مراقبته في كثير من الأحيان. ولقد ترتب عن هذا التوجه بالنسبة لعلاقة الحكم المغربي الوسيط بنص «الإحياء» مثلا أن ساد هذه العلاقة نوع من الضبابية القارة واكتنفها شيء غير قليل من التعتيم المتواتر «المكتسب». لذا فإن مشروعنا لن يعدو أن يكون إطارا لتدقيق بعض العموميات العفوية الشائعة حول تاريخية «الإحياء» منذ دخوله المغرب وتعامله مع الحكام. وبالتالي فإن قراءتنا سوف تختلف عن القراءة التقليدية «المنغلقة» التي دأبت على مباشرة «الإحياء» كمجرد نص ديدكتيكي خطي توقيفي قد يحاكم تارة ويحتكم إليه تارة أخرى. وأكثر من هذا فإننا لن نكتفي بالتنكيب عن هذه المباشرة المُفْقِرة وإنما سوف نعمل على فك الحصار حول النص المكتوب بالرجوع إلى وضعية الحاكم

* هيئت النّواة الأُولى لهذا البحث المفصل وأُلقيت في إطار النّدوة التي نظمت من طرف كل من كلية الآداب بالرباط وجمعية البحث في الآداب والعلوم الإنسانية من 25 إلى 28 شتنبر 1985 بمناسبة مرور تسعة قرون على وفاة أبي حامد الغزالي. والبحث بنصه هذا ينشر هنا لأول مرة.

ومقابلتها بوضعية «الإحياء» كخطاب حركي وشحنة فاعلة متجددة الوقع بتجدد المخاطب وتطور الظروف.[1]

داخل هذه الاتجاه، هنالك إشكالية أساسية سوف نرتكز عليها لأنها تنطلق من ملاحظة أولية فيما نعتقد. وخلاصة هذه الملاحظة أن «الإحياء» كخطاب محرك قد غزا الرواية التاريخية المغربية وفرض نفسه عليها مع أول ظهوره بأقصى الغرب الإسلامي. وإذ لم يكن لنفس الرواية المغربية كغيرها من الروايات الوسيطية عهد بمثل هذا النوع من المادة الإخبارية ولا بمثل هذا النوع من التدخل المفاجئ للنص في السلطة والحدث، فقد كان من الطبيعي أن يختلط الأمر عليها فتلجأ تلقائيا إلى أسلوبها التقليدي المعتاد.

إلا أن من المعلوم أن لكل أسلوب مقتضياته. ومن جملة مقتضيات الأسلوب المسلم به بين رواتنا أن التاريخ يدور بالدرجة الأولى حول العقيدة والمذهب والدين. كما أن من جملة هذه المقتضيات أن لا يتم اختيار الحدث إلا على أساس الدوي المباشر والحجم البارز الملموس ليعزل توّاً عن بقية الأحداث المجاورة أو غير المجاورة. فكانت النتيجة بالنسبة لموضوعنا أن ارتبط «الإحياء» في الرواية التي وصلتنا بضجة. وكان أن ارتبطت الضجة بدورها بخلاف مذهبي ـ عقائدي لم يلبث أن أفضى إلى صراع «تجريدي» بين فقهاء الحكم وأنصار «الإحياء».

معنى هذا أن حضور «الإحياء» بالنسبة لنفس الرواية قد انحصر في الأربعين سنة الأولى من القرن السادس الهجري، أي على عهد كل من علي بن يوسف بن تاشفين وابنه تاشفين بن علي. ومعناه أيضا أن القضية قد أفرغت من محتواها العملي الملازم لمشروع إصلاحي كمشروع «الإحياء». وبالتالي فقد تم إغفال الشحنة السياسية ـ الاجتماعية التي يحملها هذا المشروع فلم يلبث أن خف مع مرور الزمن وزنها وانحسرت غائيتها الإصلاحية

1) نعتقد فعلا أن قضية «الإحياء» قد تأثرت في جملتها بدوغماتية القراءة «المنغلقة» التي اختارها الخصوم. ذلك أن هذه القراءة قد عمدت إلى معاملة «الإحياء» كمجرد **نص مكتوب** موجه لحاسة البصر وملكة الإدراك «العلمي» قبل كل شيء. ومع أننا لا ننكر اهتمام «الإحياء» بالتدليل والاحتجاج بمختلف الوسائل العقلية والنقلية المتداولة في عصره. إلا أن نفس النص في نظرنا **نص وعظي منطوق** موجه إلى الأذن وإلى الوجدان بالدرجة الأولى. ولعل قراءة الخصوم قد أحست بهذا البعد «المزعج» فعملت على تجاهله ووجهت كل الأنظار لنقط الضعف التي يزخر بها «الإحياء» على المستوى النقلي الحرفي بالخصوص.
حول تساكن هذين الاتجاهين في «الإحياء» ونسبة أهمية كل منهما، أنظر :
H. Laoust, **La politique de Gazâli**, Paris, 1970, pp. 155 – 133.
وحول أوجه الاختلاف الأساسية بين بعض كبار علماء المغرب والمشرق في شأن «الإحياء» وتباين قراءتهم له، أنظر الونشريسي. **المعيار المعرب**، ج 12، بيروت 1981، ص 184 ـ 187.

الأولى فطمس بذلك عمق الصراع الأصلي وتضاءلت أهمية التطورات التي طرأت على الحكم تحت تأثير «الإحياء» أو تأثير مختلف العوامل المتصلة باكتساحه المجال.

ترى ماذا يمكن أن يقال عن مثل هذه الجوانب بالضبط ؟ هل من المعقول أن ترتبط فكرة إصلاحية ما بمجرد صراع نظري بين قوم «متخصصين» ؟ وهل من الجائز أن تذهب نفس الفكرة حتما بذهاب الصراع الحسي أو تحت تأثير المناوءة والعداء ؟ وهذا العداء نفسه، ترى إلى أي حد زال بزوال الخصم السياسي المتمثل في المرابطين ؟ ثم ما هو الرهان المؤسس للمواجهة في حد ذاتها ؟ وهذه المواجهة والمواقف التي تبعتها، هل من سبيل إلى معرفة الخيط الواصل بينها طيلة الفترة التي تهمنا ؟ قبل معالجة مثل هذه الجوانب، يجب أن نسجل ضعف المادة الإخبارية التي من شأنها أن تسمح بالحد من تقطع النسق الروائي الشائع وملء ثغراته. لذا فإننا سوف نقتصر هنا على الوقوف عند أهم اللحظات المرحلية في نظرنا، وهي لحظات لم يكن لها إلا أن تكون جزئية متناثرة بالطبع. وبالتالي فإننا لن نزيد على الإيحاء ببعض اللقطات التي سوف تندرج حول محورين اثنين كبيرين : أولهما يتصل بالعلاقة التي «نسجت» بين الحكم و«الإحياء» واستمراريتها وتطورها، أما الثاني فيهدف إلى استجلاء مدى أهمية هذا التطور بأسلوب رجعي غير مباشر، أي عن طريق التعرف على أرضية الانطلاق المرابطية وتحديد أهم معطيات فترة اللقاء الأول والاصطدام.

I. استمرارية العلاقة وتطورها

ليس من العسير نسبيا أن نتتبع المعالم الموثقة للخط الذي سارت عليه علاقة الحكم المغربي بكتاب الإحياء طيلة الفترة «الوسيطية» كلها ومنذ ظهور النص بالمنطقة. هذه المعالم تشير إلى ما يمكن أن يسمى بمراحل النمو الكلاسيكية لمثل هذه العلاقة. هنالك البدء والانتهاء والوسط. والملاحظات الأساسية المميزة لكل مرحلة من هذه المراحل سوف تساق كالآتي :

1 - بالنسبة لنقطة البدء ومرحلة الاتصال الأول، من المعلوم أنها تميزت بسياسة لم يسبق للمغرب الأقصى أن عرفها بالنسبة للنصوص الإسلامية على الأقل. وفي انتظار أن نعود إلى بعض جوانب هذه المرحلة بشيء من التفصيل، ربما كان من المستحب أن نحتفظ الآن بالطابع «القمعي» الذي التصق بها من جراء الاختيارات الرسمية للبلاط المرابطي. ومن جهة أخرى، فقد يستحب كذلك أن نحتفظ بصمود «النص المتابع» ولجوء أنصاره إلى ما يشبه المقاومة السرية المتحدية العنيدة.

2 ـ بالنسبة لنقطة الانتهاء، نعتقد أن موقعها قد حدد من طرف الحكم المريني قبل انصرام القرن الثامن الهجري. ذلك أن هذا الحكم قد اختار لنفسه في النهاية أن يقف موقفا مناقضا للموقف المرابطي تمام المناقضة. ولقد تجلى هذا الاختيار الجديد في التعامل الذي تمسك به البلاط المريني أثناء اتصاله بكل من الشيخ ابن عاشر دفين سلا وتلميذه الشيخ ابن عباد الرندي فيما بعد. وقد يكون من الضروري أن نذكر عن ابن عباد هذا أن شيخه ابن عاشر كان يصفه حسب رواية المقري بأنه «أمّة وحده».[2] ولنذكر أيضاً أن الكلمة في فم رجل اشتهر بالإغراق في التحفظ وقلة الانبساط لها وزن خاص تدعمه الشهادات المعاصرة على كل حال.[3] أما عن الشيخ ابن عاشر نفسه، فلنذكر أن شهادة ابن قنفد الذي طالما تردد عليه تقول بالحرف الواحد «إنه جعل إحياء علوم الدين بين عينيه واتبع ما فيه بجد واجتهاد وصدق وانقياد» وإنه «كان الحجة في ذلك الطريق.[4]

ما محل الحكم المريني من هذا التيار الإحيائي الصريح ؟

نحن نعلم من طرق كثيرة عن أبي عنان أنه «قد حاول لقاء» الشيخ ابن عاشر «لما ارتحل إليه في عام سبعة وخمسين وسبعمائة فلم يقدر على ذلك بوجه» كما يقول ابن قنفد أيضا قبل أن يضيف : «وحجبه الله تعالى عنه حتى تبعه يوم جمعة من الجامع الأعظم على قدمه لما نعت إليه والناس ينظرونه وهو لم يره فرجع عنه».[5] ولعل من المفيد أن نلمع هنا إلى رسالة النصح الجوابية التي بعث بها الولي الصالح إلى السلطان منبها إياه مع ذلك إلى موقفه المبدئي بقوله : «فلتعلم أني قصدت بنصيحتي لك وجه الله العظيم خاصة. **فإني لا أطمع في مخلوق أن يكسبني مالا ولا جاها لاكتفائي بمولاي جل جلاله وتقدست أسماؤه**».[6] أما عن ابن عباد، فنحن نعلم على العكس من هذا أنه انتقل بعيد موت شيخه المذكور إلى العاصمة المرينية فنزل بها ابتداء من سنة 767 هـ وظل بها إلى أن عين خطيبا

2) المقري، **نفح الطيب**، بيروت، 1968، ج 5، ص 347.

3) انظر محمد بن أبي بكر الحضرمي، **السلسل العذب والمنهل الأحلى... مجلة معهد المخطوطات العربية**، الجزء الأول، المجلد العاشر، 1964، ص. 78 وأيضاً ابن قنفذ : **أنس الفقير وعزّ الحقير**، الرباط، 1965، ص. 79.

4) ابن قنفذ، نفس المصدر، ص 9.

5) ابن قنفذ، نفس المصدر أيضا، ص 9. وبالنسبة للتفاصيل المتعلقة بهذه القضية وبالشيخ ابن عاشر بوجه عام، أنظر مثلا : الحضرمي، المصدر السابق، ص 39 ـ 49، ابن صعد التلمساني، **النجم الثاقب فيما لأولياء الله من مفاخر المناقب**، مخطوطة الخزانة العامة بالرباط، رقم ك 1292، ورقات 44 ـ 46 على الخصوص، ابن القاضي، **جذوة الاقتباس**، الرباط ج 1، 1973، ص 153، **درة الحجال**، القاهرة ـ تونس، ج 1، 1970، ص 148 ـ 149، المقري، المصدر السابق، ج 6، ص 491 ـ 493، أحمد بابا، **نيل الابتهاج**، القاهرة، 1351 هـ، ص 70 ـ 71، ابن زيدان، **إتحاف أعلام الناس**، الرباط، ج 1، 1929، ص 305 ـ 310، محمد بن جعفر الكتاني، **سلوة الأنفاس**، فاس، ج 2، 1316 هـ، ص 276 ـ 278.

6) ابن صعد، نفس المصدر، ورقة 45 / أ.

بجامع القرويين من طرف السلطان أبي العباس على الأرجح وبعد سنة 775 هـ بقليل.[7] بمعنى أن الحكم بالمغرب قد خطا خطوتين متكاملتين في اتجاه نزعة «الإحياء» ابتداء من منتصف القرن الثامن الهجري وأن مدرسة ابن عاشر الإحيائية قد خطت في النهاية من جهتها خطوة حاسمة نحو الحكم مع بداية الربع الأخير من نفس القرن.

التحول واضح إذن إذا ما اكتفينا بالمقارنة بين نقطة البدء ونقطة الانتهاء. وللتعرف على الإطار الذي حدد معالمه الكبرى، ربما كان من الضروري أن نلجأ إلى الفترة الطويلة الفاصلة بين مرحلة القطيعة ومرحلة التقارب. ومعلوم أن هذه الفترة التي تشمل زهاء القرنيين قد عرفت من التطورات المتنوعة ما قد يفسر تحولا كهذا تدرج في الواقع بشكل مرحلي كسائر التحولات. ولعل أهم حلقة ينبغي التنبيه عليها هنا هي تلك التي سلك فيها الحكم الموحدي مع المالكية و«فقه المالكية» نفس السلوك الذي سبق للمرابطين أن اتخذوه إزاء «الإحياء» وأنصاره. وفي انتظار أن يتم إدراج مثل هذا الموقف في نسقه السياسي ـ الاجتماعي العام، يمكن أن نسجل من الآن أنه قد جاء مشفوعا بموقف مغاير من طرف نفس الحكم الموحدي إزاء حركة التصوف ورجال «الإحياء».

لم يكن هذا الموقف مناصرا ولا متحمسا لأهل «الإحياء» كما لم يكن مناوئا ولا مصارحا بالعداء لقوم ناهضوا الحكم السابق بدورهم ووقفوا في وجهه. كل ما يمكن أن يقال عنه، هو أنه كان يتكلف التسامح مع هؤلاء القوم في حدود. ولعل أوجز وصف للسياسة الموحدية تجاه الصوفية وشيوخهم ما كتبه ابن عبد الملك المراكشي معلقا على اهتمام المنصور الموحدي باستقدام أحد هؤلاء الشيوخ المقيمين بمراكش إليه. يقول ابن عبد الملك : «وكان دأب عبد المومن وبنيه [التنقير عمن هذه] حاله والكشف عن باطن أمره متخوفين من ثورته وخروجه عليهم».[8] ولو فرضنا أننا اقتصرنا على هذا التقرير المختزل وضربنا صفحا عن النوازل التفصيلية التي تدعمه وتؤيد محتواه[9] لما أمكننا أن نتجنب رغم ذلك التساؤل عن

7) حول هذه المرحلة من حياة ابن عباد، أنظر :
Paul Nwyia, Ibn 'Abbâd de Ronda (1332 – 1390), Beyrouth, 1961, pp. 65 – 76.

8) ابن عبد الملك المراكشي، **الذيل والتكملة**، السفر الثامن، القسم الأول، الرباط، 1984، ص 250.

9) للوقوف على بعض هذه النماذج المعبرة، يمكن الرجوع إلى الروايات والمناقب التي تعكس موقف الحكم مثلا من الشيخ أبي شعيب الصنهاجي دفين أزمور وتلميذه الشيخ أبي يعزى على عهد عبد المومن بن علي (أنظر أبو يعقوب التادلي، **التشوف إلى رجال التصوف**، الرباط، 1984، ص 188، خاصة الجملة الأخيرة من الفقرة الأولى وكذا أبو العباس العزفي التادلي الصومعي، **المعزى في مناقب الشيخ أبي يعزى**، مخطوط بالخزانة العامة بالرباط، رقم D.1095، ورقة 53 / أ وورقة 62 / أ). أما موقف المنصور الموحدي من الشيخ أبي مدين الغوث، فلعله معروف وأشهر على كل حال من الموقف السابق (أنظر ابن قنفذ، **أنس الفقير**، ص 102 ـ 103 والعزفي التادلي، نفس المصدر، ورقة 90 / ب و 91 / أ).

السر في هذا السلوك الحذر المتريب. ومع أن هذا السر قد يرجع إلى أكثر من عامل بالنسبة للحكم الموحدي كجهاز وعقيدة، إلا أنه قد يؤول في النهاية حسبما يبدو إلى اكتساح التصوف للمجال المغربي وتقدمه الحثيث بمعزل عن العقيدة الرسمية الحاكمة وعلى حسابها.(10)

وأهم مؤشر في نظرنا للمكانة المتميزة التي أصبح يحتلها التيار الصوفي رغم مراقبة الحكم وقلقه أن أمكن تحرير مؤلف ككتاب التشوف. ذلك أن لا شيء يشبه هذا المؤلف بالنسبة للتيارات المعاصرة من جهة، ومن جهة أخرى فإنه ألف بُعَيْد وقعة العقاب(11)فعكس بالتالي واقعا دينيا ـ اجتماعيا معينا هو واقع المغرب إبان فترة «الأوج» الموحدي.(12) وبما أن نفس الواقع قد استفاد ولاشك من بوادر الإعياء التي ترتبت عن العقاب وما سبق العقاب من متاعب،(13) فقد كان من الصعب على سلطة فقدت جل مقوماتها الدفاعية أن تضايق تصاعد المد الصوفي أو تعاكس «تشوف» القراء المتطلعين إلى التعرف على رجالاته. ويبقى بعد كل هذا أن نتساءل بالطبع عن علاقة الواقع المذكور بالإحياء وقضية «الإحياء». ولعل صاحب

10) بالرجوع إلى المصادر الإخبارية المتنوعة ومجمل الدراسات المتصلة بالموضوع، يمكن إحالة تخوف السلطة الموحدية من استفحال أمر الزهاد وكبار المتصوفة على الجفاء الشعبي الذي واجه العقيدة الرسمية بسبب «تجريديتها» ونظرا للطابع الدموي المتعصب الذي اتسمت به السياسة الدينية الموحدية بوجه عام. كما يمكن إرجاع نفس الشعور أيضا إلى الارتباط العضوي القائم بين الولاية والمهدوية من حيث التسلسل والاتجاه الإجمالي. وبما أنه قد سبق لمهدي الموحدين أن «مر» بالولاية فاحتكرها ثم تجاوزها نحو الإمامة والعصمة والمهدوية في نظر أتباعه، فقد كان من الطبيعي أن تؤخذ بوادر كل محاولة من نفس النوع على أنها مشبوهة من طرف هؤلاء الأتباع. خاصة وأن المتصوفة قد تكاثروا بالمغرب منذ بداية الفترة الموحدية إن لم يكن قبلها حسبما يبدو فاتح بذلك مجال اتصالهم بالعامة والبسطاء وأصبحوا يمثلون بالتالي نوعا من البديل الممكن الذي يحسب له حسابه. وفي انتظار أن تدرس هذه الجوانب وتدقق، يمكن الرجوع إلى المقالات التقنية والمحاولات التركيبية الآتية :

Ignace Goldziher, **Ibn Toumert et la théologie de l'Islam dans le Maghreb au XI^e siècle, in le livre d'Ibn Toumert,** Alger, 1903, 1-101; A. Bel, **La religion musulmane en Berbérie**, Paris, T. I. 1938, 247-265; R. Brunschvig, **Sur la doctrine du** Mahdi Ibn Toumart, in Etudes d'Islamologie, Paris, I. 1976, 281-293; id : **Encore sur la doctrine du Mahdi Ibn Tûmart, Etudes d'Islamologie**, I, 295-302; D.Urvoy, **La pensée d'Ibn Tûmart, Bulletin d'Etudes Orientales**, Damas, XXVII, 1974, 19-44; R. Le Tourneau, **Sur la disparition de la doctrine almohade**, Studia **Islamica**, XXXII, 1970, 193-201; A. Bel, **le sufisme en Occident musulman au XII^e et au XIII^e s. Annales de l'Institut d'Etudes Orientales**, Alger, 1934, 145-161; A. Faure, **le Taṣawwuf et l'école ascétique marocaine des XI^e-XII^e-XIII^e siècles, Mélanges Louis Massignon**, Damas, II, 1957, 119-131.

11) يذكر مؤلف التشوف نفسه أنه شرع «في تصنيف هذا الكتاب شهر شعبان المبارك من سنة سبع عشرة وستمائة». ومعلوم أن الجيوش الموحدية قد انكسرت بالعقاب بالأندلس يوم رابع عشر صفر من سنة تسع وستمائة، أي قبل الشروع في تحرير كتاب التشوف بثمان سنوات ونصف تقريباً. أنظر **التشوف**، ص. 41.

12) حول ملابسات تأليف التادلي لكتابه، أنظر ما كتبه صديقنا الأستاذ أحمد التوفيق في تقديمه للتحقيق العلمي لكتاب التشوف، خاصة ص 14 وما يليها من نفس الطبعة المستعملة في هذا البحث.

13) حول المشاكل التي واجهها الحكم الموحدي بالمغرب وإفريقية وجزر البليار قبيل هزيمة العقاب، أنظر على الخصوص كتاب **البيان المغرب** لابن عذاري، القسم الثالث، تطوان، 1960، ص. 213 ـ 238.

التشوف قد أدرك بالحدس مشروعية مثل هذا التساؤل فصرح في خطبة الكتاب بقوله : «وجردت هذا الكتاب من علوم التصوف واقتصرت على إيراد أخبار الرجال. فإن إحياء علوم الدين للإمام أبي حامد محمد بن محمد الطوسي الغزالي، رضي الله عنه، هو **المنتهى في ذلك**. وقد ذكرت من فضائل الإحياء في أثناء ذكر **الرجال الأكابر** ما ستقف عليه إن شاء الله تعالى».[14]

يستخلص من كل هذا أن «الإحياء» قد ظل حاضرا بالمغرب منذ بداية القرن السادس حتى نهاية القرن الثامن للهجرة على الأقل وأنه قد اضطلع بدوره طوال هذه المدة كلها كرمز لاختيار معين وسلوك من نوع خاص. ولعل من الواضح أن استمرارية هذا الحضور لم تكن لتستند إلى الفراغ ولا إلى الصدفة أو المجاملة. كما أن تطور الحكم من جهته قد ارتبط لا محالة بحيوية المشروع الإحيائي وعناده وتجدره في الواقع المطلبي الاجتماعي الثابت المتغير في الوقت ذاته. ما هو هذا الواقع إذن ؟ ما هي مكوناته الأساسية المؤسسة وجوهر الإشكال ؟ أقرب وسائل التعرف على جل هذه المكونات أو أهمها فيما يبدو أن نعود إلى فترة الاتصال الأول فنقف عندها لنحاول اختبار أرضية المنطلق وتحديد المدى الأقصى لموقف كل من الطرفين عند قيام الضجة وأثناء الاحتدام.

II. مقومات المواجهة وطبيعة الصراع

1 - العناصر المقومة وعمق المشكل

إذا رجعنا إلى الفترة المرابطية التي تطابق فترة الاتصال الأول المنوه بها لمسنا أن جل العناصر المحددة لطبيعة هذا الاتصال قد همشت في النسق الحدثي الشائع إن لم تكن قد اختفت منه دفعة واحدة. وبما أن ظاهرة التهميش قد ترتبت ولاشك عن «تفاهة» هذه العناصر أو غيابها في أعين البعض، فلربما كان من الضروري أن نلح من جانبنا على ارتباط عمق إشكالية الحكم والإحياء بنفس هذه العناصر المهمشة بالذات. وبالتالي فإننا سوف نحاول أن نسوق أسس هذه الإشكالية العامة من خلالها وفي شكل ملاحظات أولية بسيطة تكاد تفرض نفسها :

14) **التشوف**، ص. 36. وبالرجوع إلى كل من فهرس الكتب وفهرس الأعلام، يلاحظ فعلاً أن اسم الغزالي قد ورد في ثنايا الكتاب ثلاث عشرة مرة مقابل ثلاث مرات فقط بالنسبة لكتاب الإرشاد لإمام الحرمين ومرة واحدة بالنسبة لقوت القلوب لأبي طالب المكي. ولعل في هذا ما يؤكد قوة تأثير الإحياء ومؤلفه في «الشريحة» الصوفية البارزة بالمغرب في عصر صاحب كتاب التشوف.

أولاً : الصراع الذي قام بين فقهاء المرابطين وأنصار «الإحياء» صراع أندلسي بالدرجة الأولى. فهو صراع انطلق من الأندلس المرابطية وسرى مفعوله حسبما يبدو إلى المغرب الأقصى. والملاحظ بهذا الصدد أن بقية بلاد المغرب الكبير قد عاملت كتاب الإحياء معاملتها لجميع النصوص المماثلة بشكل أو بآخر فلم تقاومه رسميا ولم تقم بإحراقه ولا بمطاردة ممتلكيه. كما أن الملاحظ من جهة أخرى أن بقية البلاد الإسلامية في الشرق الأوسط والشرق الأدنى قد وقفت هي الأخرى موقفا عاديا من «الإحياء» يكاد يتسم باللامبالاة. وبالتالي فإن محاربة النص الغزالي **تبدو ملتصقة من حيث المجال الجغرافي بالرقعة الخاصة التي كان يقتطعها المرابطون دون غيرهم من حكام الشمال الإفريقي وبقية بلاد الإسلام**. فهل معنى هذا أن **شيئا ما** في «الإحياء» **قد أزعج النظام المرابطي دون غيره** أو أكثر من غيره من الأنظمة الإسلامية «السنية» المعاصرة ؟ إن كان ذلك كذلك، فهل من سبيل إلى التعرف على العنصر «المشوش» وضبط أثره على الأطر المالكية الأندلسية التي انزعجت أكثر من غيرها أو قبل غيرها على الأصح ؟

ثانيا : لعل من جملة الدوافع البعيدة لهذا الانزعاج من طرف فقهاء الحكم أن الخصومة بين رجال المذهب ورجال التصوف قديمة متأصلة بالأندلس المسلمة.[15] فمن المعلوم أن فقهاء المالكية كانوا قد بدأوا بالوقوف من أمويي الأندلس موقف الحيطة والتحفظ في النصف الثاني من القرن الثاني الهجري[16] وقبل أن يحتلوا مكان الصدارة مع مطلع القرن الموالي. ومعلوم أيضا أن هؤلاء الفقهاء قد استغلوا مكانتهم لدى الحكام آنئذ ليضيقوا على الفكر الصوفي المتحفظ إزاء الحكم بدوره ويحدوا من الحريات بوجه عام.[17] وبالتالي فإن وقوفهم أواخر القرن الثالث الهجري في وجه ابن مسرة وأتباعه يعتبر من السوابق البارزة المتصلة مباشرة بقضية «الإحياء» في مطلع القرن السادس.

ثالثا : من جملة ما توحي به السرعة التي قررت ونفذت بها عملية إحراق «الإحياء» ومتابعة أصحابه أن القوة المطوقة (بالفتح) لم يكن ليستهان بها. بل لربما كانت كفتها أرجح من كفة القوى المطوقة (بالكسر) طيلة العملية وعلى مستوى العدوتين معا. مما يسمح بهذا

15) أنظر : E. Levi-Provençal, **Histoire de l'Espagne musulmane**, III, Paris, 1953, 483-8. id,; **A propos de l'ascète philosophe Ibn Masarra de Cordoue**, in **Donatum Natalicium H.S. Nyberg Oblatum**, Uppsala, 1954, 74-83; R. Arnaldez, **Ibn Masarra**, **E.I.2**, III, 892 b-896 b, surtout 892 b-893 a.

16) أنظر : A.M. Turki, **La vénération pour Mâlik et la physionomie du mâlikisme andalou, Studia Islamica**, XXXIII, 41-65; voir pp. 58-63.

17) أنظر : E. Lévi-Provençal, **Histoire..., op. cit.**, III, 470 - 485

الافتراض حركة استنساخ «الإحياء» التي لم تتوقف رغم الحظر الصريح المتشدد.[18] ومما يؤيد نفس الافتراض بعض الإشارات المتفرقة الواردة في المصادر القريبة نسبيا من الأحداث. تقول إحدى هذه الإشارات عن الفقهاء الذين أفتوا بمراكش بإحراق «الإحياء» إنهم لم يفتأُوا أن قضوا نحبهم جميعا في شهر واحد.[19] وتقول إشارة أخرى عن «علماء طريق الآخرة» بالأندلس والمغرب في هذه الفترة إن هؤلاء العلماء «لا يحصون كثرة».[20] وعلى هذا فلربما كان «الإحياء» غير كاف لتفسير تشنج الجهاز المضطهد (بالكسر). بل لعل السر في تعنت هذا الجهاز إنما هو عناد القراء وتكاثر الأنصار التدريجي وتحمسهم **لرسالة معينة** جاءت في الإحياء قبل أن يكون هو الإحياء ـ النص في حد ذاته.

رابعا : كل ما يمكن أن يقال مبدئيا عن نفس الجهاز المضطهد المشار إليه إنه تعبير عن مجرد تحالف قام لمصلحة مشتركة بين طرف الفقهاء وطرف الحكام. أما المواقف المميزة لكل من الطرفين، فالواقع أنها تختلف بالطبع وبالأساس عند المقارنة والتمعن :

أ ـ بالنسبة لفقهاء المالكية بالأندلس خاصة وبالمغرب الأقصى أيضا في الفترة التي تهمنا، يلاحظ أن هنالك أكثر من موقف واحد أو موقفين اثنين متجانسين. ولكي تتضح هذه الوضعية فإننا لن نقف عند ظاهرة التعارض المكشوف بين من جند نفسه من المالكية للدفاع جهرا عن «الإحياء» ـ كالمقرئ أبي الحسن البرجي والقاضي مروان بن عبد الملك ـ وبين من تعبأ للدعوة إلى الإحراق كأبي القاسم بن ورد[21] والقاضي أبي عبد الله بن حمدين مثلا. ذلك أن ظاهرة كهذه قد تبدو عادية بالنسبة لسائر الحالات المماثلة، أما التعارض الذي يلفت النظر بالنسبة إلينا فهو الذي يدور حول «الإحياء» بين من يحتكر الخطاب ومن لا يجرؤ على الخوض فيه لأسباب مختلفة تؤدي حتما إلى اختلاف دقيق في المواقف بين علماء حشروا حتى الآن في زمرة واحدة.

18) حول بعض مظاهر هذه المجابهة، أنظر على الخصوص : عبد الواحد المراكشي، **المعجب**، القاهرة، 1949، ص 173، التادلي، **التشوف**، ص 96، ابن قنفذ، **أنس الفقير**، ص 108، أحمد بابا، **نيل الابتهاج**، القاهرة، 1351 ص 350، رسالة صادرة عن تاشفين بن علي ضمن النصوص السياسية التي نشرها د. حسين مؤنس، **صحيفة المعهد المصري بمدريد**، ع 3، 1955، المجلد الأول، ص 110 ـ 113.

19) التادلي، **التشوف**، ص 145.

20) **مفاخر البربر**، الرباط، 1934، ص 67.

21) حول أبي الحسن علي بن عبد الله بن موسى المعروف بابن البرجي، أنظر ابن الزبير، **صلة الصلة**، الرباط، 1937، ص 88، ترجمة رقم 173 وابن الأبار، **التكملة**، ج 2، مدريد، 1887، ص 662 ـ 663، ترجمة رقم 1841. وحول القاضي مروان بن عبد الملك، أنظر **التكملة**، ج 1، مدريد، 1886، ص 381، ترجمة رقم 1084. أما بالنسبة لأبي القاسم بن ورد فيرجع إلى **الصلة** لابن بشكوال، مدريد، 1882، ص 86، ترجمة رقم 177 وكذا إلى **الديباج المذهب** لابن فرحون، القاهرة، 1351 ص 41. وأنظر الحاشية الموالية أيضا بالنسبة لأبي عبد الله بن حمدين.

مثال ذلك أننا سوف نحاول أن نتأمل مجمل ما وصلنا عن بعض أعلام قضاة الحكم المرابطي كهذا القاضي أبي عبد الله بن حمدين وبلديه القاضي أبي الوليد ابن رشد الجد والقاضي أبي علي الصدفي والقاضي أبي بكر بن العربي والقاضي أبي الفضل عياض بن موسى ابن عياض. فمما يستفاد بالنسبة للأول أنه كان قاضي الجماعة بقرطبة عندما قام بتزعم عملية الإحراق التي انطلقت من نفس المدينة مع مطلع القرن السادس الهجري وفي آخر سنة سبع وخمسمائة أو بداية السنة الموالية وقبيل موته فيما نرجح.[22] ومما يستفاد بالنسبة للثاني أنه اعتصم بالصمت أثناء قيام الضجة وبعدها فلم يتحيز علانية للإحياء ولكنه لم يلتحق بركب خصومه. وإذا جاز أن يكون لمثل هذا الموقف دخل في تولية ابن رشد بدوره «قضاء الجماعة بقرطبة سنة إحدى عشرة وخمسمائة»، فالذي يبدو على الرغم من هذا أن الموقف في حد ذاته لم يكن صادرا عن محاباة أو تودد نظرا لما سوف يثبته الرجل من صلابة وتجرد عندما استعفى من منصبه هذا سنة خمس عشرة على إثر انتصاره «للحق» والأهالي ضد تجاوزات بعض الجند وتضامن السلطة مع أعوانها «فأعفي وزاد جلالة ومنزلة».[23] وبالتالي فإن من شأن الصمت الذي يهمنا أن يترجم تلك المحافظة التقليدية التي دأب عليها جمهور علماء الأندلس

22) توجد ترجمة القاضي أبي عبد الله بن حمدين المتوفى سنة 508 هـ في عدة مظان. ومن أهم الإشارات المتصلة به وبقضية «الإحياء» ما ذكره تلميذه القاضي عياض في «الغنية» من أنه قرأ عليه «بعض رسائله وردوده على الغزالي» وسمع بعضها، وذلك مباشرة بعد «خروجه من سبتة في يوم الثلاثاء منتصف جمادى الأولى سنة سبع وخمسمائة» حسب ما أثبته ابنه في **التعريف**. ومن أهم هذه الإشارات أيضا ما أورده ابن القطان حول شخصية الرجل وتأثيره القوي على الأمير علي بن يوسف بن تاشفين الذي «عزم... ـ عن إجماع قاضي قرطبة (أبي عبد الله محمد) ابن علي بن حمدين وفقهائها ـ على إحراق كتاب أبي حامد الغزالي رحمه الله تعالى المسمى بالإحياء...»، وذلك «عام ثلاثة وخمسمائة».

ولنلاحظ بهذه المناسبة أن ابن عذاري قد نقل الخبر المتعلق بإحراق الإحياء عن ابن القطان وذكر ذلك دون أن يتبنى التاريخ الذي يقدمه هذا الأخير. وبما أن ابن عذاري يعتمد الطريقة الحولية مع توخي الدقة والتحري من جهة، وبما أنه وضع فحوى الخبر المشار إليه في نهاية قائمة أحداث سنة سبع وخمسمائة دون أن يتقيد بتاريخ صريح على خلاف عادته من جهة أخرى، فلربما كان يرجح نوعا ما هذه السنة نفسها لوقوع الإحراق. فهل معنى هذا أن ابن عذاري كان يعرف رواية أخرى لم يتمكن من ضبطها أو استحضارها ساعة تصنيف الحدث وتسجيل الخبر المرتبط به ؟ أم معناه أن رواية ابن القطان قد تأثرت بالقالب الدعائي الموحدي الذي ربما كان يرمي إلى «توطين» حدث الإحراق قبل وفاة الغزالي سنة خمس وخمسمائة ليستقيم النسق الرسمي القائم على دعاء مؤلف الإحياء على المرابطين بسبب «فعلتهم» ولفائدة «تلميذه» محمد بن تومرت ؟ كل ما يمكن أن يقال هنا هو أن ما ذكره القاضي عياض حول إقراء «بعض الرسائل والردود على الغزالي» من طرف ابن حمدين سنة سبع وخمسمائة قد يندرج مبدئيا ضمن مرحلة التحريض والتأليب أكثر مما يندرج خارجها أو بعيدا عنها. ولعل في بعض القرائن المتصلة بتراجم بقية قضاة «العينة» المدروسة ما قد يؤيد هذا الاتجاه. أنظر في الموضوع :

القاضي عياض، **الغنية**، ليبيا ـ تونس، 1978، ص 16، أبو عبد الله محمد بن عياض، **التعريف بالقاضي عياض**، الرباط، ص 6 ـ 7، المقري، **أزهار الرياض**، ج 3، الرباط، 1978، ص 95 ـ 98، ابن القطان، **نظم الجمان**، تطوان، ص 14 ـ 15 وص 18، ابن عذاري، قطعة لم يسبق نشرها حول المرابطين، **هسبريس ـ تمودا**، 1961، ص 76، الونشريسي، **المعيار المعرب**، ج 12، بيروت، 1981، ص، 185، د. حسين مؤنس، **نصوص سياسية...**، المرجع السابق، ص 108 ـ 110 مع ضرورة التحفظ بالنسبة لأطروحة الإحراق حتما قبل وفاة الغزالي. وانظر كذلك :

D. Cabanelas, **Notas por la historia de Algazel en España**, in **Al-Andalus**, 1952, pp. 223-32.

أمام كل حركة تجديدية خشية المغامرة والتسرع من جهة؛[24] ومن جهة أخرى فإن الصمت نفسه قد يكون صمت قاض يعتمد في أحكامه النزاهة والحياء والتروي وعدم مسايرة الضغوط الرسمية.[25] وعلى هذا فهو في النهاية صمت إيجابي قد يكون للإحياء أكثر مما قد يكون عليه.

ومع أن ظاهرة الصمت قد طبعت موقف كثير من كبار علماء المالكية تجاه الإحياء والتصوف طيلة الفترة المرابطية وبداية الفترة الموحدية على الأقل، إلا أن «تعبيرها» قد يختلف باختلاف الظروف والتجارب. وهكذا فإن صمت ثالث قضاتنا ـ وهو أبو بكر بن العربي ـ لم يكن من صنف صمت معاصره السابق حسبما يبدو. فابن العربي فقيه تكون بالشرق على يد شيوخ متعددي المشارب والمذاهب من بينهم الإمام الغزالي كما هو معروف. وهو بعد رجوعه إلى الغرب قد عمل في إطار المذهب المالكي، وبشتى الوسائل، على نشر تعاليم عمدته وشيخه هذا[26] الذي كان يسميه أحيانا باسم فارسي مستغلق ربما لمجرد التباهي وربما لمجرد الاحتياط وربما للسببين معا.[27] وبناء على مثل هذه المعطيات المتناثرة المبهمة من بعض الزوايا فإن الصمت «العمومي» الذي لزمه التلميذ من قضية شيخه لم يكن ليخلو من بعض **التقية** القائمة على المسالمة وتجنب الاستفزاز. خصوصا وأن السلطة كانت قد بادرت إلى الحيلولة بين أبي بكر بن العربي وبين مخلَّف أبيه لسبب نجهله فلم يتمكن من رد الأملاك المحتجنة إلا بفضل شفاعة أبي علي الصدفي، أي قبل استشهاد هذا الأخير بكتندة سنة أربع عشرة وخمسمائة على أبعد تقدير.[28] وهكذا فإن المعني لم يكتف بقبول منصب القضاء بإشبيلية سنة 528 عندما عرض عليه بعد أن كان يشغله قبل قليل أبو القاسم بن ورد

23) حول مختلف هذه العناصر، أنظر **الغنية**، ص 122 ـ 123. النباهي، **المرقبة العليا**، القاهرة، 1948، ص 98 ـ 99، ابن فرحون، **الديباج المذهب**، 278 ـ 279، ابن عذاري، المرجع السابق، ص 80 و81، **الحلل الموشية**، الرباط، 1936، ص 70 ـ 71 وابن الأثير، **الكامل في التاريخ**، ج 10، بيروت، 1966، ص 558 مع التنبيه على الخلط الواضح المتعلق بمكان وقوع الأحداث من طرف المؤلف.

24) حول هذه الثابتة، انظر : D. Urvoy, **Le monde des ulémas andalous**, Genève, 1978, pp. 108-112 et 123 – 132.

25) تم الاعتماد في هذا الافتراض على ما قرره القاضي عياض في حق شيخه هذا حيث ذكر أنه كان «حسن الدين كثير الحياء قليل الكلام متسمتا نزها مقدما عند أمير المسلمين عظيم المنزلة معتمدا في العظائم أيام حياته». (**الغنية**، ص 123).

26) يتضح هذا من خلال ترجمة ابن العربي في مجملها (أنظر الحاشية أسفله رقم 29) ومن خلال المكانة الخاصة التي يحتلها هذا الفقيه المالكي المتصوف في كتب المناقب وداخل سلسلة مشايخ أبي مدين الغوث ومدرسته التي عمت المغرب فيما بعد. أنظر **أنس الفقير**، ص 42 وص 93، **كتاب التشوف**، ص 267 وص 296 ـ 297 وص 392 ـ 393 و**الديباج المذهب**، ص 41 (ترجمة أبي القاسم بن ورد). وانظر أيضا : D. Cabanelas, **Notas... op. cit.**, p.223

27) المقري، **نفح الطيب**، ج 2، بيروت، 1968، ص 33.

28) ابن الأبار، **المعجم في أصحاب أبي علي الصدفي**، القاهرة، 1967، ص 55. وأنظر أدناه، ص. 32.

المناهض للإحياء وإنما اهتم كذلك بالمظاهر والرسميات فكان «يدرس، وبغلته عند الباب، ينتظر الركوب إلى السلطان».[29]

وبينما كان ابن العربي قد اضطر فيما يبدو إلى التحفظ والحيطة من جراء تشبعه «الثابت» بالتعاليم المحظورة وحرصه لنفس هذا السبب في الغالب على مجاملة الحكم والاتصال به أو التقرب منه على مرأى ومسمع من الجميع، فإن صاحبه القاضي أبا علي الصدفي لم يكن يعاني من نفس «الوضع» كما أنه لم يكن ينطلق تماما من نفس المعطيات. فالصدفي هذا لم يتصل مباشرة بحلقة الغزالي ولم يكن ليشتبه مبدئيا في أمره. إلا أنه كان متأثرا بتيار الزهد القديم الراسخ بالأندلس : لقد اشتهر فعلا بأنه كان «فاضلا دينا متواضعا حليما وقورا عالما عاملا»[30] وأنه كان «ذا دين متين وخلق حسنة وصيانة»[31] وأنه «كان يصوم أكثر الدهر».[32] وفوق كل هذا فإنه لم يتقلد قضاء مرسية إلا عن كره وربما بطلب من أهلها[33] سنة خمس وخمسمائة أو في السنة التي بعدها. والذي يهمنا أنه استعفى هو الآخر «فلم يعف فاختفى وغيب وجهه مدة شهور» سنة سبع وخمسمائة «إلى أن أعفي سنة ثمان وخمسمائة».[34] وإذ كنا لا نتوفر على العناصر الإخبارية التي قد تساعد على إجلاء هذا الموقف المتصلب اللارجعي من الخطة ومقلديها فإنه لا يسعنا إلا أن نتأمل **توقيت القرار** ونتساءل عن السر في اتخاذه بالضبط أواخر سنة قد تكون هي عينها سنة «الإحراق».[35]

على أن غرابة موقف أبي علي الصدفي قد تتضاءل أمام عدم انسجام موقف تلميذه النابغة عياض حسبما يبدو. ذلك أن الصدفي قد حاول التوفيق بين اختياراته الشخصية والظرف المحيط فجاء زهده الشخصي متماسكا مع موقفه العملي وفضل الابتعاد عن كل شيء إلا عن العلم والتعليم والجهاد.[36] أما عياض فإنه قد ولع بجانب المشاركة في العلوم بذكر

29) حول هذه الجوانب، أنظر مثلا : **الغنية**، ص 113 ـ 139، **المرقبة العليا**، ص 105 ـ 107، **الديباج المذهب**، ص 281 ـ 284، **أزهار الرياض**، ج 3، ص 62 ـ 65، **نفح الطيب**، ج 2، ص 26 ـ 43 وأيضا ابن عناري، المرجع السابق، ص 75 حيث ورد ذكر أسماء القضاة الذين تعاقبوا بإشبيلية فيما بين سنة سبع وخمسمائة ـ وهي سنة الإحراق في تقديرنا ـ وبين تاريخ تعيين ابن العربي، وهو شيء لا يخلو من أهمية بالنسبة لتتبع الخيوط الواصلة بين مختلف عناصر المشكل العام المعقد المطروح هنا.

30) ابن بشكوال، **الصلة**، ص 147 و**أزهار الرياض**، ج 3، ص 152.

31) **الغنية**، ص 194.

32) ابن الأبار، **المعجم**، ترجمة رقم 120، ص 139.

33) ابن فرحون، **الديباج المذهب**، ص 105.

34) **التعريف**، ص 6 ـ 7 و**الغنية**، ص 194.

35) أنظر أعلاه، ص. 30.

36) **الغنية**، ص 194 ـ 195 و**التعريف**، ص 7.

«أخبار الصالحين وسيرهم وأخبار الصوفية ومناهبهم»[37] في مجالسه الخاصة والعامة حسب ابنه أبي عبد الله. وهو وإن قيل عنه إنه «كان يلاطف الأمراء فإن امتنعوا عن الحق تقوى عليهم»، إلا أنه لم يذكر في حقه أنه اتخذ موقفا ما لصد تاشفين بن علي أو نهيه عن القرار الذي اتخذه عندما عمد إلى تجديد الأمر بإحراق كتب الغزالي.[38] ولعل مما قد يشفع هنا للقاضي عياض أنه كان يبوح بتحفظه النسبي إزاء الإحياء فيرى أنه «لو اختصر... واقتصر على ما فيه من خالص العلم لكان كتابا مفيدا».[39] وإن كان من المفروض مبدئيا أن رأيا من هذا القبيل قد يلزم صاحبه بالدعوة إلى التروي وعدم الاكتفاء بالتفرج والانتظارية حتى الأخير.[40]

ومهما يكن من شيء فإن الواقع بالنسبة للمشكل كله وبالنسبة لموقف الفقهاء ليس ببسيط على الإطلاق. والذي يتراءى من خلال العينة المدروسة أنه على العكس من هذا واقع مركب يبدو أكثر تعقيدا مما توحي به الرواية الرسمية أو القراءة الأفقية «المتلاشية» لكتب التراجم على كل حال. والحاصل أن موقف الفقهاء لم يكن يخضع هنا لمقياس واحد وإنما كان يتلون بلوينات متنوعة تابعة للظروف والأحوال. لذا فإن القضية في النهاية بالنسبة لهؤلاء الفقهاء لم تكن مجرد قضية عقائدية أو مذهبية في الغالب وإنما كانت إلى هذا ـ إن لم نقل فوق هذا ـ **قضية أشخاص وقضية مزاج وذوق وظرفيات.**

ب ـ أما بالنسبة للطرف الثاني في الحلف الديني السياسي الموجه ضد «الإحياء» ـ ونقصد طرف الحكام بالطبع ـ، فالظاهر أن الأمر يختلف عما سبق كل الاختلاف. بمعنى أن الأمير الذي اقترن اسمه قبل أي شخص آخر بعملية الإحراق ـ وهو علي بن يوسف بن تاشفين ـ

37) **التعريف**، ص 5 وأنظر أدناه، ص

38) حسين مؤنس، **نصوص سياسية**... الرسالة الأولى، ص 110 ـ 113.

39) **التعريف**، ص 106.

40) هنالك حكم أصدره القاضي عياض في حق مؤلف الإحياء نجده في آخر فصل من فصول الشفاء. وبما أنه طالما تكرر اعتماد هذا الحكم للقول بصراحة موقف قاضي سبتة من الغزالي فإنه لابأس من تقديم هذا الرأي ضمن سياقه العام. فبعد أن وقف صاحب الشفاء عند من ينفي الحجة عن أغلبية «العامة والنساء والبله **ومقلدي النصارى واليهود** وغيرهم» أضاف بسرعة غريبة ما يلي : «وقد نحا الغزالي قريبا من هذا المنحى في كتاب التفرقة» قبل أن يصدر حكمه الرهيب قائلا : «وقائل **هذا كله كافر بالإجماع على كفر من لم يكفر أحدا من النصارى واليهود...**». وإذا كان تغيير «السلم» فيما يخص تهمة «مقلدي النصارى واليهود» على مستوى الحكم المنطوق شيئا ثانويا بالنسبة لموضوعنا، فإنه لا يسعنا إلا أن ننبه إلى الالتباس «الدقيق» المترتب عن إدماج رأي خاص ـ هو رأي الغزالي ـ ضمن مذهب عام قد يقرب منه ولكنه يختلف عنه ضمنيا مع ذلك **باعتراف المصنف نفسه**. مما أدى ببعض المتأخرين إلى القول بتكفير الغزالي من طرف عياض مع إسقاط دقة الالتباس «الفني» المنسجم مع موقف عياض بوجه عام. أنظر : القاضي عياض، كتاب **الشفاء**...، بيروت ـ دمشق، بدون تاريخ، ج 2، ص 602، ابن العماد، **شذرات الذهب في أخبار من ذهب**، ج 4، بيروت، ص 139، عبد الوهاب الشعراني، **الطبقات الكبرى**، ج 1، ص 15 حيث نجد صدى واسعاً لتدخل الرواية الشعبية في الموضوع، مما أدى إلى رمي عياض **باعتناق اليهودية واختلاله بنفسه كل يوم سبت لتأليف الشفاء !**

قد سلك في الحياة العامة والخاصة مسلكا «إحيائيا» حسب ما وصلنا وعن غير علم منه ولاشك. فهو حسب المراكشي قد فضل التقوى على السياسة وآثر الخلوة والاعتكاف على الاهتمام بشؤون الرعية.[41] إلى درجة أن الصورة التي ارتسمت عنه في أذهان «النخبة» هي نفسها التي جعلت منه بالنسبة للجميع أميرا ورعا زاهدا تنازل عن الدنيا لفقهاء المذهب واحتفظ لنفسه «بالجهاد وإخافة العدو وحماية البلاد» بجانب حسن السيرة وجودة الطوية ونزاهة النفس. وبالتالي فقد كان «إلى أن يعد في الزهاد والمتبتلين أُقرب منه إلى أن يعد في الملوك والمتغلبين».[42] وعن خلفه تاشفين بن علي، نجد أن الرواية قد احتفظت لنا بما هو أدق وأوجز إذ تؤكد أنه «كان يسلك طريق ناموس الشريعة ويميل إلى طريقة المستقيمين وقراءة كتب المريدين» قبل أن تضيف موضحة في حذر : «وقيل إنه لم يشرب قط مسكرا ولا استمع إلى قينة ولا اشتغل بلذة صيد ولا غير ذلك مما يلهو به الملوك من سائر اللهو...».[43] ورغم كل هذا فنحن نعلم أنه لم يتردد في اقتفاء أثر أبيه عندما كتب سنة 538 إلى أهل بلنسية يأمرهم بتتبع كتب البدع وأصحاب البدع «وخاصة... كتب أبي حامد الغزالي» قائلا : «فليتتبع أثرها وليقطع بالحرق المتتابع خبرها ويبحث عليها، وتغلظ الأيمان على من يتهم بكتمانها».[44]

مقابل هذا النوع من التعارض البارز في سلوك تاشفين بن علي وعلى العكس منه، يلاحظ أن هناك انسجاما نسبيا في سيرة أبيه الرسمية التي لم يفتها أن تمتد في اتجاه السلوك الشخصي الآنف الذكر فتعمل على التقرب من المتصوفة والاتصال بهم وكأنها تحاول أن «تمرر» مقاطعتها للإحياء. فلقد ذكر صاحب مفاخر البربر عند حديثه عن سلف الشيخ أبي محمد عبد الله أمغار «نزيل عين الفطر» أنه رأى ـ في مطلع القرن الثامن ـ «كتابا من أمير المسلمين علي بن يوسف بن تاشفين إليهم مؤرخا في السابع والعشرين وخمسمائة يلتمس منهم الدعاء ويعرفهم بأن له فيهم حسن الظن والرجاء».[45] كما أن مصدرا آخر قريبا من نفس هذا المصدر قد أورد وثيقة لعلها هي عين الكتاب المشار إليه موجهة حسب نصها «من أمير المسلمين وناصر الدين علي بن يوسف بن تاشفين إلى أبي عبد الله محمد بن الشيخ الشريف أمغار وليه في الله... من حضرة مراكش حرسها الله عقب ربيع الآخر سنة سبع وعشرين

41) عبد الواحد المراكشي، **المعجب...**، القاهرة، 1949، ص 177.

42) نفس المصدر، ص 171، **الحلل الموشية**، ص 69، **روض القرطاس** لابن أبي زرع، الرباط، 1972، ص 158.

43) ابن عذاري، المرجع السابق، ص 90.

44) حسين مؤنس، **نصوص سياسية...** ص 113 وأيضا : D. Cabanelas, **Notas...**, **op. cit.**, p. 225.

45) **مفاخر البربر**، الرباط، 1934، ص 74 ـ 75.

وخمسمائة...».[46] وبغض النظر عن هذه المحاولة ومختلف الدوافع الممكنة التي من شأنها أن تساعد على توطينها ووضعها في إطار معين يقضي باستمالة الرأي العام المتصوف في منتصف العقد الثالث من القرن السادس الهجري[47] فإن مجمل ما وصلنا عن تدين كل من علي بن يوسف وابنه تاشفين قد يدفع مبدئيا إلى الاستغراب من مناهضتهما الرسمية للإحياء وما واكب موقفهما العلني هذا من ضجة وأحداث. **وبالتالي فإن القضية فيما يبدو ليست هذه المرة بقضية أشخاص أو ذوق أو مزاج بقدر ما هي قضية نظام ودولة و«مصالح عليا».**

ترى ما هي هذه المصالح بالضبط ؟ ما هي أرضيتها وما السرفي التقائها مع موقف بعض فقهاء المالكية من «الإحياء» ؟ الجواب لن يتأتى إلا من خلال التعرف على طبيعة الجهاز المرابطي ومنطلقه ووضعه ونقط ضعفه.

2 ـ المآخذ ومشكل العمق

لنذكر ببعض المواصفات الخارجية لمسار التجربة المرابطية بوجه عام علنا نتعرف على أصل بعض الحساسيات فنعرضها على النصوص الإحيائية وغير الإحيائية فيما بعد. أهم هذه المواصفات تنحصر من وجهة نظرنا فيما يلي :

أ ـ بالرجوع إلى رواية البكري ووصفه الدقيق المعاصر لبداية أمر المرابطين بالمغرب، يلاحظ أن هذه الرواية قد نبهت إلى ما يمكن أن يسمى ببرنامج الحركة الغازية وطريقة تعاملها مع بعض مستلزمات نفس هذا البرنامج عند الانطلاق. فهي قد نصت عند التعريف بقبائل الحركة المكتسحة للسوس وبلاد درعة على أن «هذه القبائل هي التي قامت بعد

46) محمد بن عبد الله بن محمد الزموري، **بهجة الناظرين وأنس العارفين**، مخطوط بالخزانة العامة بالرباط تحت رقم 1349. D، ورقة 16/ب أو ص 31 حسب الترقيم المضاف أعلى الصفحات.

47) من المعلوم أن الأوضاع المرابطية قد أخذت تتردى ابتداء من سنة 526 للهجرة من جراء الخطة الموحدية الجديدة القاضية بمحاولة النفوذ إلى السهل قصد تطويق العاصمة بعد أن كانت الخطة السابقة تعتمد مهاجمتها رأسا قبل وقعة البحيرة وانكسار الموحدين بها سنة 524 هـ. وتخفيفا من وطأة دعاية الخصوم واستغلالها لبعض جوانب السياسة الدينية الاجتماعية المرابطية كما سوف نرى، فقد تكون الدولة الحاكمة قد لجأت إلى تدشين نوع من التعديل لسياستها الرسمية إزاء التصوف فاتجهت نحو «القطاع» الشعبي منه على الخصوص. ولعل في هذه الخطوة ما يمكن أن يكون قد مهد للاجتماع العام الذي انعقد بين أولياء المغرب حسبما يبدو بدعوة من علي بن يوسف وبعاصمة مملكته (**بهجة الناظرين**، ورقة 16/ب ـ 17/أ، أو ص 31 ـ 32).

وقد يندرج في نفس السياق تعيين أبي بكر بن العربي الآنف الذكر قاضيا على مدينة إشبيلية رغم ميوله «الغزالية» في منتصف سنة 528 هـ (ابن عذاري، **قطعة من البيان لم يسبق نشرها...**، هسبريس تمودا، 1961، ص 100 وأيضا **نظم الجمان** لابن القطان، ص 207).

حول تطور الأوضاع المرابطية العامة في العقد الثالث المذكور، أنظر محمد عبد الله عنان، **عصر المرابطين وبداية الدولة الموحدية**، ج 1، القاهرة، 1964، ص 180 ـ 191 و225 ـ 233.

الأربعين وأربعمائة بدعوة الحق ورد المظالم وقطع المغارم» فوصفت أهلها آنئذ بأنهم «على السنة، متمسكون بمذهب مالك بن أنس رضي الله عنه».[49] **وهي من جهة أخرى لم تتردد** في الوقوف عند «ماشذ فيه عبد الله بن ياسين من الأحكام» **فكان من جملة ما ألحت عليه** في هذا الباب تسويغه «الأموال المختلطة» بعد أداء ثلثها لبيت المال بدعوى أن ذلك «يطيب باقيها ويُحِله».[50]

ب - مع تقدم الحركة المرابطية نحو الشمال والشرق باسم نفس البرنامج ثم اكتساحها الأندلس المسلمة باسم الجهاد ودرء الخطر المسيحي المتوثب، يلاحظ أن الدولة الصاعدة قد أقامت أول نظام مركزي يتحكم ميدانيا في مجموع شبكة الطرق الغربية الواصلة بين غانة وشمال إيبيريا.[51] ومعلوم أنه قد ترتب عن هذا الوضع بالنسبة للحكام نوع من الهيمنة التجارية المربحة التي أدت إلى فرض العملة المرابطية بالحوض الغربي للأبيض المتوسط لمدة تجاوزت عمر الدولة نفسها بكثير.[52] إلا أن هذه الهيمنة لم يكن لها أن تتم إلا على حساب العصبيات المغربية الموزعة عبر مختلف فروع شبكة الطرق المشار إليها. وبالتالي فإن استمرارها مرتبط في الواقع بكبح جماح هذه القوى المنبثة في الجبال والأودية ومراقبتها ثم الحيلولة بينها وبين التألب والمناوءة. من هنا جاء الميل حسبما يبدو إلى الاعتماد في إنجاز هذه المهمة العسيرة على عنصر عسكري دخيل لا ارتباط له بالأرض ولا بأهلها هو عنصر المرتزقة النصارى الذين أركبوا لأول مرة بالمغرب الإسلامي على يد علي بن يوسف بن تاشفين.[53] وبما أن حماية الطرق قد اقتضت فرض المغارم على مستعمليها ومستعملي

49) أبو عبيد البكري، **كتاب المغرب في ذكر بلاد إفريقية والمغرب**، طبعة باريس، 1965، ص 164.

50) نفس المصدر، ص 169 وكذا ص 166.

51) أنظر الرسوم والتفاصيل المتعلقة بتطور شبكة الطرق المغاربية الوسيطية في المقال التالي :

C. Vanacker, **Géographie économique de l'Afrique du Nord...**, **Annales** E.S.C., mai-juin 1973, pp. 659-680.

وأنظر أيضا :

J. Devisse : **Routes de commerce et échanges en Afrique occidentale en relation avec la** Méditerranée, in **Revue d'Histoire économique et sociale**, 1972, n° 1, pp. 42-73, surtout pp. 57-60; C. Cahen, **L'or du Soudan avant les Almoravides**, **Revue française d'Histoire d'outre-Mer**, **LXVI (1979), n^os 242-243**, pp. 169-175.

52) راجع :

M. Malowist : **Quelques observations sur le commerce de l'or dans le Soudan occidental au moyen-Age**, **Annales** E.S.C., nov.-déc. 1970, 1630 – 6; R.A.Messier, **The Almoravids, West african gold currency of the Mediterranean basin** in **Journal of the Economic and social History of the Orient**, XVII, part I, 1974, 31-49; R.Fossier, **Enfance de l'Europe**, II, P.U.F, 1982, pp. 1059-1063.

53) **الحلل الموشية**، الرباط، 1938، ص 69. وحول الظرفية التي تفسر هذه السياسة المرابطية من بعض النواحي، أنظر مثلا :

R. Fossier, **op. cit.**, I, 253 – 264; J. Le Goff, **La civilisation de l'Occident médiéval**, Paris – Arthaud, 1984, 74 – 83.

الأسواق المتصلة بها فإن الدولة قد سخرت هؤلاء المرتزقة أنفسهم في الجباية بوجه عام وجعلتهم «يأخذون من المسلمين نفقاتهم وأكثر ما يجب عليهم».[54] وعلى هذا يكون المسلسل قد أفضى تدريجيا إلى نوع من «الشذوذ» الجدري الذي لم يقف عند تجاهل مبدإ «قطع المغارم» وإنما تعدى هذا التجاهل ليستعمل غير المسلم في حكم بلاد الإسلام.

جـ - بالمقارنة بين المرحلتين السابقتين، يلاحظ أن لكل مرحلة انحرافها أو «شذوذها» الظرفي المساير للأوضاع وما يطبع هذه الأوضاع من معطيات متطورة آنية. ورغم هذا فالملاحظ أيضا أن كلا من «الشذوذين» قد يلتقي مع الآخر في التعبير عن ثابتة تخترق المتغيرات كلها لتكشف عن اصطدام المبدإ بالواقع وتغلب الثاني على الأول عند الممارسة والتطبيق. ونظرا لاستناد الجهاز المرابطي رسميا على مذهب مالك وأتباعه بالمغرب والأندلس، فقد كان من الطبيعي أن يعمد إلى إيثار فقهاء المالكية وإشراكهم دون غيرهم في القرار والمبادرة والتسيير.[55] ومما نتج عن هذا عمليا أن اشترك المذهب والسلطة في الاستفادة من الوضع في أعين الغير. فكان أن اشترك الطرفان أيضا في تحمل النتائج والتبعة فيما بعد. وكان أن اقتنع منظور الرأي العام المثقف على الأقل بتورط فقهاء المالكية واقتسامهم مسؤولية كل تجاوز أو شذوذ على الأخص. لذا فقد كان من المتوقع أن نجد لهذا الاقتناع صدى قويا خارج الإحياء من جهة. وكان من المتوقع من جهة أخرى أن يتأثر نفس الاقتناع أو يلتقي بالمشروع الإحيائي وموقفه من وضع الدين المتميز وسيادته.

□□□

بعد تحديد هذه المواصفات المؤطرة، ربما جاز لنا الآن أن نخطو قليلا ضمن الإطار المرسوم لنحاول التعرف على ما اعتمدته الكتابات المنتقدة بوجه عام من نقط ضعف ومآخذ ركزت عليها بشكل أو بآخر. وحتى نتبين نقط التقاء هذه الكتابات بالتشخيص الإحيائي الذي لم يكن يقصد نظاما معينا كما هو معلوم، سوف يكون علينا أن نبحث فيها عما قد يفسر ضجة «الإحياء» من ظواهر حية وجزئيات. ولئن كانت هذه الكتابات متأخرة بقليل أو كثير

54) ابن عذاري، **قطعة لم يسبق نشرها، هسبريس - تمودا**، 1961، ص. 108 و**الحلل الموشية**، نفس الإحالة أعلاه. وحول مدى اكتساح المغارم لأسواق العاصمة قبيل زوال الحكم المرابطي، أنظر الحاشية رقم 98، ص 49.

55) حول الظاهرة على الإجمال، أنظر عبد الواحد المراكشي، المصدر السابق، ص 171. وحول بعض الحالات المضبوطة التي تعكس استقلالية فقهاء المالكية ووضعهم كهيئة على مستوى التوجيه والإفتاء، راجع على سبيل المثال : ابن عذاري، **قطعة**...، ص 85 - 86 والونشريسي، **المعيار**...، ج 6، ص 98، ج 8، ص 56 - 64، ج 11، ص 132، ج 12، ص 185 حيث ورد وصف مبسط منسوب لابن القطان يتناول فيه موقف فقهاء قرطبة من كتاب الإحياء وإغرائهم السلطان به».

عن قدوم «الإحياء» إلى حيز الغرب الإسلامي فليس معنى هذا أنها قد أحالت على غير الواقع الذي اصطدم به المشروع الغزالي من قبل. كل ما هنالك أن هذا الواقع قد تطور في اتجاه التأزم الحاد المزمن فجاءت الأوصاف المحلية لتعري بعض جوانبه. وإذا اعتبرنا أن المشروع الإحيائي قد عانى من نفس الواقع وواكب تطوره حتى النهاية أمكننا أن نطمئن منهجيا إلى وحدة الأرضية التي نرتكز عليها. وعلى هذا فلو شئنا أن ننطلق من خارج «الإحياء» بالدرجة الأولى كي نقف على الأهم لقلنا إن الحملة الموجهة ضد النظام المرابطي قد حامت حول النقط الحساسة الآتية :

أولا : وقوع الحكم من وجهة نظر الخصوم في التهاون والزيغ والابتداع. ورغم التعميم الوارد في الكتابات المتصلة بهذه التهمة فإنها لم تروج في الواقع إلا ابتداء من عهد علي بن يوسف ولا تَهُمُّ صراحة عهد أبيه على كل حال.[56] وبالتالي فهي مرتبطة أساسا ببعض مميزات الجيل الثاني والجيل الثالث من حكام الدولة المرابطية حسبما يبدو. ولعل مرد هده الظاهرة أن النظام منذ عهد علي هذا قد أمسى متأثرا بمستلزمات التوسع وامتيازاته المتنوعة المتداخلة فبدا مناقضا لبرنامجه الأول أكثر من ذي قبل. ورغم كل المبررات «الزهدية» التي قد تشفع لهذا الأمير أو ذاك من بعض النواحي،[57] إلا أن الملاحظ أن استغلال مثل هذا الوضع قد شمل عدة مجالات لعل اختلافها هو الذي يفسر تسمية تناقض الحكام بأسماء متباينة. ذلك أن هذا التناقض المبدئي قد ينطبق في الظاهر على ما أسماه محمد بن تومرت بالنفاق أو الفساد أو الكفر وهو يرمي في العمق إلى «انحرافات» كثيرة من أدقها وأهمها السياسة القائمة على الاستجاشة بالنصارى وتخيرهم ضد المسلمين كما رأينا.[58] ومع أن الغاية القصوى من

56) ربما كان من الصعب إلصاق تهمة من هذا القبيل ببطل الزلاقة الذي لم يلبث أن استصدر تأييد الغزالي نفسه لحركته الجهادية وتصفيته لملوك الطوائف باسم رفع راية الدين. ولنذكر بهذا الصدد أن قضية «الإحياء» قد تعتبر في حد ذاتها تنكرا لهذه السابقة وعنوانا لبداية «مرحلة» جديدة تختلف عنها ظاهريا على الأقل. أنظر فتوى الإمام الغزالي بنصها الكامل ضمن كتاب **ترتيب الرحلة للترغيب في الملة** للقاضي أبي بكر محمد بن عبد الله المعروف بابن العربي المتقدم الذكر، ويوجد ضمن مجموع بالخزانة العامة تحت رقم ك 1275. راجع منه ص 128 ـ 130. وانظر أيضا نص الكتاب الذي وجهه الغزالي إلى ابن تاشفين شخصيا فيما بين ص 130 وص 133 من نفس المصدر. وحول الوفد الذي أرسل إلى المشرق من طرف هذا الأمير المرابطي برئاسة والد المؤلف، أنظر :

E. Lévi-Provençal, **Le titre souverain des Almoravides et sa légitimation par le califat 'abbâside, Arabica**, 1955, fasc. 3, pp. 265-280.

57) أنظر أعلاه، ص 33 ـ 34.

58) ابن تومرت، **أعز ما يطلب**، الجزائر، 1903، ص 264. وتجدر الإشارة إلى أن القاموس الديني مسيطر في هذا المؤلف العقائدي على انتقادات ابن تومرت ومآخذه. إلا أن الانتقادات في حد ذاتها ترتكز بالطبع على أحداث مطموسة أو مطامح مبهمة يسهل التعرف عليها رغم ذلك في كثير من الأحيان. حول استغلال ابن تومرت لظاهرة اختلاء المرتزقة النصارى بنساء المصامدة، أنظر **الكامل في التاريخ** لابن الأثير، بيروت، 1966، ج 10، ص 573.

التلويح بهذه السياسة والتنديد بها هي القضاء بردة الحكام و«وجوب جهادهم على الكفر واستحلال دماء المسلمين وأموالهم وأعراضهم»، إلا أن من شبه المؤكد أن قضية إركاب النصارى لم تكن قد طرحت بعد كظاهرة عمومية عند دخول «الإحياء»، لذا فبالإمكان أن نتساءل عن علاقة «الإحراق» بماكتبه الغزالي من ضرورة «الكف عن مخالطة» الكافر «ومعاملته ومؤاكلته» مستشهدا في ذلك بنفس الآيات القرآنية التي استدل بها ابن تومرت بعده.[59] وفي حالة ما إذا رجح قيام هذه العلاقة من الناحية المبدئية بناء على التعايش المعتاد بالأندلس على الخصوص بين أهل الذمة والمسلمين، فلربما تعلق الأمر بالنسبة للحكام ببدايات تأقلمية لسلوك رسمي محافظ لم يلبث أن تطور تحت مفعولها فانتقلت إفرازاته العلنية فيما بعد إلى المغرب الأقصى.

ثانيا : في نفس الاتجاه، يلاحظ أن تهما متكاملة أخرى قد عمدت إلى النيل من المرابطين في حياتهم الشخصية الخاصة كأفراد وجماعات. ويبدو عند التأمل أن هذه التهم تدور حول مآخذ ثلاثة أساسية هي تحرر النساء واستهتار أكابرهن في الوسط الحاكم وتفشي ظاهرة معاقرة الخمر بين الجميع.

بالنسبة للنقطة الأولى، نجد أن ابن تومرت يتحدث عنها بوضوح نسبي ملحوظ فيقول عن نساء القوم إنهن «يتشبهن بالرجال في الكشف عن الوجوه بلا تلثم ولا تنقيب»[60] بعد أن وصفهن بأنهن «كاسيات عاريات... وأنهن مائلات، يعني عن الحق والرشاد... وأنهن مميلات، يعني لغيرهن» على حد تعبيره.[61] وإذا كان هذا الوصف قد ركز صراحة على السفور التقليدي للمرأة الصحراوية ومشاركتها في الحياة المجتمعية العامة كغيرها من نساء كثير من مناطق بقية المغرب إذ ذاك،[62] فالذي يستشم من نفس الوصف أنه يلوح هنا ببعض مظاهر الترف الناتجة عن الارتقاء السياسي ـ الاجتماعي والاحتكاك بالوسط المتمدن. ولعل خير من يمثل هذا الارتقاء المتألق من بين الأميرات مثلا «أديبة شاعرة جليلة ماهرة» هي حواء اللمتونية بنت أخ يوسف بن تاشفين التي اشتهرت بلقاءاتها الأدبية وحفلاتها الفخمة بإشبيلية

59) أنظر الفصل الذي يعقده الغزالي حول «بيان مراتب الذين يبغضون في الله وكيفية معاملتهم»، **إحياء علوم الدين، II**، القاهرة، 1939، ص 166 ـ 167 وأيضا ابن تومرت، المصدر السابق، ص 264.

60) ابن تومرت، نفس المصدر، ص 263.

61) ابن تومرت، المصدر نفسه، ص 259.

62) حول ظاهرة السفور والاختلاط بين الجنسين بالأرياف والمدن المغربية فيما بين تلمسان ومراكش، أنظر البيدق، **أخبار المهدي بن تومرت**، الجزائر، 1927، ص 60، 61، 62، 63، 65.

كما اشتهرت «بمراكش بمجلس الكتبة والشعراء» فكانت «تحاضر فيه وكانت ذات نباهة وخطر».[63]

ويرتبط بهذا التحرر الذي لم يستسغه فقيه متشدد كابن تومرت نوع من الإسراف في التصدر النسوي واكتساح المرأة للمجال. إلى درجة أنه ربما قد «استولى النساء على الأحوال وأسندت إليهن الأمور» حسب صاحب المعجب الذي يعكس في الغالب بعض مخلفات الرأي العام المعاصر للحدث عندما يضيف موضحا بعض نتائج الظاهرة كلها بقوله : «وصارت كل امرأة من أكابر لمتونة ومسوفة مشتملة على كل مفسد وشرير وصاحب خمر وماخور».[64]

أما بالنسبة لظاهرة الخمر هذه التي لم يجد المراكشي بدا من الإلماع إليها ولو بصفة عارضة، فالواقع حسبما يبدو أنها كانت متجذرة بالمغرب على اختلاف أصناف المسكرات التي يطلق عليها اسم الخمر عبر أرجاء البلاد.[65] ومما قد يدل على انتشار العادة بمختلف ألوانها أن ابن تومرت قد عقد للقضية «كتابا» مستقلا ضمن مؤلف «أعز ما يطلب» بينما لم يحظ أي «منكر» في المنكرات الأخرى داخل نفس المؤلف بأكثر من باب واحد أو أقل أحيانا.[66] وعلاوة على هذا فإن «كتاب تحريم الخمر» كما أسماه صاحبه قد ضم بدوره عدة أبواب معبرة من الوجهة الاجتماعية التي تهمنا لأن بابا منها يتناول جانب صناعة الخمر بالمغرب ولا شك بدعوى التداوي بها[67] بينما يتعرض باب آخر إلى تنوع أصناف المسكرات التي سبقت الإشارة إليها فيقرر ضرورة «تسمية ما يتخذ من القمح والشعير خمراً وتحريم قليله وكثيره» معتمدا «انعقاد الإجماع على ذلك».[68] وإذا كان ابن تومرت نفسه قد عمل منذ البداية على محاربة انتشار «الدفوف واللهو» والخمر في بعض الحالات،[69] فالملاحظ أن نشاطه هذا قد انعكس بجلاء ضمن نفس الكتاب الذي يخصص منه بابا للحث على وجوب إراقة كل مسكر «وكسر الأواني وتحريم الانتفاع به ونجاسته».[70] ومن جهة أخرى فإننا نجد اعترافا واضحا بوضع مماثل لهذا الوضع بالأندلس من طرف تاشفين بن علي الذي ضمن رسالته السالفة إلى

63) ابن عذاري، **قطعة**...، ص 74 وص 110.
64) المراكشي، **المعجب**، ص 177، وانظر ما قد يدعم هذا الوصف بعيد زوال الحكم المرابطي في **رسالة الفصول** لعبد المومن ابن علي وقد نشرت ضمن كتاب **أخبار المهدي** الآنف الذكر، 134 ـ 145. راجع على الخصوص ص 141 وص 144.
65) أنظر الإحالة الواردة في الحاشية أدناه رقم 68.
66) ابن تومرت، **أعز ما يطلب**، ص 363 ـ 376.
67) نفس المصدر، ص 363.
68) المصدر نفسه، ص 373.
69) البيدق، المصدر السابق، ص 53، 60، 62.
70) ابن تومرت، نفس المصدر، ص 375.

أهل بلنسية كلاما طويلا حول ظاهرة الخمر. وبغض النظر عن الشَّبَه الملموس بين هذا الكلام الرسمي وكلام ابن تومرت من حيث اللهجة والأُسلوب، فالذي يهمنا أن فحوى الأوامر والأدلة بدوره يكاد يكون هو هو. ذلك أن تاشفين بن علي قد بدأ بنعث الخمر بأنها «هي جماع الإثم والفجور والباب المفضي إلى سواكن الفسق والشرور» قبل أن يصدر أمره إلى أهل بلنسية قائلا : «فاجتهدوا في شأنها وأوعزوا في جميع جهاتكم بإراقة دنانها فقد جاء عن رسول الله ﷺ أنه قال : «لعن الله الخمر وعاصرها وحاملها والمحمولة إليه».[71]

معنى هذا أن المسكرات كانت رائجة بالبلاد المرابطية وبالمغرب والأندلس على السواء من جهة. ومعناه من جهة أخرى أنها كانت شديدة الوطأة بالمغرب في عهد علي بن يوسف وقبل وفاة ابن تومرت سنة 624 هجرية[72] بطبيعة الحال. ومعناه أيضا أن أهل «جميع جهات» بلنسية التي قد تعني الأندلس كلها في الواقع أو جلها على الأقل قد ظلوا يتعاطونها مع بداية عهد تاشفين بن علي. وإذا أضفنا أن «رسالة الفصول» الموحدية التي حررت في منتصف سنة 556 للهجرة[73] قد ألحت من جهتها على ضرورة محاربة المشروبات المحرمة بمختلف أنواعها،[74] فالمفروض مبدئيا أن الفترة التي تهمنا لم تعرف أي انقطاع فعلي لظاهرة الخمر وما يتبعها رغم محاولة ابن تومرت والتقاء الحكم بأخرة مع دعوته إلى استئصالها.[75]

71) حسين مؤنس، **نصوص سياسية**...، ص 113. قارن بما ورد في «**كتاب تحريم الخمر**» لابن تومرت المشار إليه في الهامش أعلاه رقم 66. وأنظر أيضا ما ورد في «**رسالة الفصول**»، ص 141.

72) البيدق، نفس المصدر، ص 83.

73) حررت هذه الرسالة من طرف أبي جعفر بن عطية بأمر من عبد المومن بن علي الموحدي كما ذكرنا. ومع أنها موجهة إلى طلبة بجاية، إلا أنه من المحتمل جدا أنها تعبر عن واقع له ما يماثله بالمغرب الأقصى إبان تحريرها كما يفهم من خلال بعض كتب الرحلات المشار إليها في التعليق أدناه رقم 75. وانظر رسالة تنسب لابن تومرت نفسه ضمن كتاب **أخبار المهدي**، ص 1 ـ 8، خاصة ص 5.

74) كتاب **أخبار المهدي**...، ص 141 و144.

75) من الواضح أننا نقتصر هنا على وصف الأوضاع في الفترة التي تهمنا واعتمادا على نصوص سياسية أو دعائية لا تهتم بتتبع الأصول والأسباب بقدر ما تهتم بالارتكاز على الواقع ومحاولة استعماله. وإلا فإن الإنصاف يقتضي أن نلح على أن ظاهرة الخمر في حد ذاتها لم تنتظر قيام حكم المرابطين لتظهر بالمغرب. ذلك أن الإدريسي الذي انتهى من تأليف كتابه سنة 1154/548 قد ذكر ما يفيد أقدمية شراب يستخلص من العنب معروف بالجنوب باسم آنزيز «وهو حلو يسكر سكرا عظيما ويفعل بشاربه ما لا تفعله الخمر لمتانته وغلظ مزاجه». كما أن صاحب **الاستبصار** من نفس الفترة تقريبا قد سجل بالنسبة لمصامدة الأطلس جميعا أن «أكثر عيشهم إنما هو من العنب والزبيب والرُّب وهم لا يستغنون عن شربه لشدة برد الجبل وثلجه»، بمعنى أن لهذا الشراب الذي قد يعصر من العنب أو من غيره من الفواكه البرية وظيفة مرتبطة بالمناخ وظروف المعاش أكثر من أي شيء آخر على الأقل. وحول العوامل التاريخية الحضارية القديمة التي قد تساعد على توطين الظاهرة في جملتها بالجنوب، أنظر البكري، المرجع السابق، ص 160 ـ 163.

ومعلوم أن انتشار الخمر لم يكن ليقتصر على الجنوب منذ ما قبل المرابطين وأثناء حكمهم، إلا أن رواجها بين المصامدة قد يفسر الأهمية الخاصة التي اتسمت بها داخل مؤلف ابن تومرت المذكور. أنظر البكري، نفس المرجع. الإدريسي. **نزهة المشتاق**، روما ـ نابولي، الكراسة الثالثة، 1975، ص 228. **الاستبصار**، الاسكندرية، 1958، ص 211. الحميري. **الروض المعطار**، بيروت، 1975، ص 234 ـ 235.

وتجدر الإشارة إلى أن هنالك عنصرا خفيا قد يكون له دخل في ظهور هذا النوع من الالتقاء الذي يوحي ببعض التأثر بأسلوب المعارضة وقاموسها من طرف الحكم كما أسلفنا. فنحن إذا فحصنا هذا الالتقاء من الخارج تبين لنا بالطبع أنه شيء لا يكاد يستحق الانتباه لأن من حق تاشفين بن علي كمسؤول أن يعمل هو الآخر وربما قبل غيره على حماية الشعائر وإصدار الأوامر بصددها. ومع ذلك فإنه لاينبغي أن يعزب عن ذهننا أن الحكم قد ظل غائبا عن هذا المجال الذي احتكرته المعارضة أو كادت حتى الآن حسبما نعلم. كما لا ينبغي أن نغفل تقدم القوات العسكرية الموحدية المريع وقت صدور هذه الأوامر.(76) وبما أن الدعاية التومرتية قد قصدت منذ الأوائل إلى نفي مشروعية الحكم المرابطي القائم لتبرر وجودها و «خروجها بالسيف» للنهي عن «المنكر»، فلقد كان عليها أن تركز على بعض النقط كما رأينا ومن أبرزها قضية الخمر. وأهم من كل ما سبق أن هذه الدعاية لم تكتف بالتلويح بتقاعس أولي الأمر وتنازلهم المطلق عن إقامة الحدود وإنما حاولت أن تلطخ سمعة علي بن يوسف بن تاشفين نفسه فاتهمته بمعاقرة الخمر عندما أطلقت عليه ولو في همس لقب «الزرجاني».(77) أما مجموع قومه وأهل دولته فلقد نفت عنهم ضمنيا صفة المرابطة والجهاد لتسميهم «بالفئة الباغية» أو لتعتبرهم في كثير من الأحيان مجرد «زراجنة» مخمرين.(78)

□□□

ما محل «الإحياء» من مجموع هذه التهم التي تبلورت في عهد علي بن يوسف لتلصق بسلوكه الشخصي وسلوك أعوانه وذويه رجالا ونساء ؟ ترى هل يمكن الاكتفاء هنا أيضا بنفس الربط المتباعد الذي رجحناه بالنسبة لظاهرة الاستجاشة بالنصارى من قبل ؟ أو ليس هنالك من بُعدٍ جديد لمثل هذه التهم التي تقدح في الواقع في دين الحكام ومشروعية حكمهم ؟

الحق أن الإحياء يجعل من معالجة السلوك مرحلة من المراحل الأساسية المفضية إلى تطهير القلب قبل الخلوص إلى «النجاة». فهو في «ربع العادات» يقف طويلا عند «العاصي

76) حول تفاصيل الأوضاع قبيل وفاة علي بن يوسف وعند تولية ابنه تاشفين سنة 537 هـ، أنظر محمد عبد الله عنان، المرجع السابق، الجزء الأول، ص 234 ـ 241 وص 245 ـ 247.

77) ابن القطان، **نظم الجمان**، ص 207.

78) أطلق اسم «الزراجنة» على المرابطين عامة غير ما مرة في النصوص الموحدية الأولى (أنظر كتاب **أخبار المهدي**... ص 12، 28، 40، 75). وتجدر الإشارة إلى أن العلامة ليفي بروفنسال قد قرر في تحقيقه القيم لهذه النصوص (ص 237) أنه لم يهتد لمعنى يرضيه لهذا الإسم. إلا أن هنالك لفظ «الزرجون» بفتح الراء المشددة، وهو من الفارسي الدخيل، ويعني الماء الصافي أو الخمر حسب السياق (لسان العرب، بيروت، طبعة العلايلي، II، ص 19). وهنالك للإمام الطرطوشي من نفس العصر المرابطي كتاب في التجويد ذكر فيه ما أسماه باللحن «الزرجني» بمعني **الخمري**، أنظر حوله :

M. Talbi, **La qirâ'a bi-l-alhân**, **Arabica**, V, 1958, fasc.2, p. 184.

بفعله وعمله» سواء أكان ممن «لايضر إلا نفسه **كالمخمر**» مثلا أو كان ممن «يدعو غيره إلى الفساد **كصاحب الماخور** الذي يجمع بين الرجال والنساء ويهيئ أسباب الشر والفساد لأهل الفساد». إلا أن اللهجة هنا لهجة عامة بخلاف النصوص المغربية ولم يكن لها إلا أن تكون كذلك. ثم إن القضية كلها كقضية ولاية الكفار وغيرها من القضايا المماثلة في نفس «ربع العادات» لا تتعرض إلى الحكام وإن فعلت فمن وراء حجاب.[79] لذا فإن نقط الإلتقاء قد توفرت **شكلا** هنا أيضاً بين «الإحياء» والكتابات الاجتماعية المغربية المعاصرة أو شبه المعاصرة. وهي على توفرها هذا ليست بكافية لتفسير مقاومة الجهاز الحاكم للإحياء لأن «الإحياء» يعمم مرة أخرى ولا يقصد أي جهاز حاكم وإنما يقيد على العكس من ذلك مواجهة «أولي الأمر» ونهيهم «عن المنكر» بقيود يبدو أن المعارضة الموحدية قد ضربت بها عرض الحائط.[80] وبالتالي فإن العناصر المستعرضة حتى الآن قد مرت وكأنها داخل «الإحياء» مجرد فتيل يفتقد الشرارة الأولى. وبما أنه لم يبق لدينا غير مواصفة واحدة من مواصفات التجربة المرابطية التي سبق ان تعرفنا عليها من الخارج، فإننا سوف نستحضرها هي الأخرى لنعرضها بدورها على المحك «الإحيائي» بعد أن نكون قد اختبرنا أثرها في النصوص المحلية القريبة زمنيا منه.[81]

هذه المواصفة تتعلق بما لاحظناه من اشتراك «المالكية» رسميا بجانب الحكام في الاستفادة من وضع تبين «شذوذه» من وجهة نظر المعارضة على مستوى السياسة العامة والاجتماع والأخلاق. وما دام الوضع على ما هو عليه، فإنه قد بدا مشتبها من نفس المنظور بالطبع. وهذا معناه أن من يستفيد منه بالنسبة للنص المناوئ إما منافق أو جاهل. وإذا كان ابن تومرت قد أفحم «علماء المرابطين» وجهّلهم بأسلوبه الخاص مباشرة بعد رجوعه من الشرق سنة 514 هـ،[82] فالمعروف عن هؤلاء العلماء أنهم اقتصروا من الناحية المعرفية على فروع مذهب مالك فاحتكروا القضاء عمليا باسم الحِرْفية والفعالية. وبما أنهم قد استأثروا من جهة أخرى بعلي بن يوسف طوال مدة حكمه حسبما وصلنا ولم يعملوا قط حسبما يبدو على الحد من أبرز «الانحرافات» المتقدمة، فالنتيجة النهائية أن وضعهم هذا قد خلف عنهم إحساساً بالميل إلى الانتهازية واستغلال النفوذ. تقول رواية «المعجب» التي يبدو أنها لم تزد على أن عكست

79) الغزالي، **إحياء علوم الدين**، II، ص 166 ـ 168.
80) نفس المصدر، II، ص 337.
81) حول هذه المواصفات، راجع أعلاه، ص 35 ـ 37.
82) ابن تومرت، **أعز ما يطلب**، ص 7 و17، وانظر أيضا محمد عبد الله عنان، المرجع السابق، ص 169 ـ 171.

انطباعا قديما متواترا حول المتعاملين من الفقهاء أيام علي بن يوسف : «ولم يزل الفقهاء على ذلك **وأمور الناس راجعة إليهم** وأحكامهم صغيرها وكبيرها **موقوفة عليهم** طول مدته. فعظم أمر الفقهاء كما ذكرنا **وانصرفت وجوه الناس إليهم فكثرت لذلك أموالهم** واتسعت مكاسبهم».[83] وبما أن الانتهازية لا تستغني أبدا عن المداهنة والرياء فإن هذه الرواية نفسها قد استشهدت في الموضوع بأبيات **معاصرة** لعلها كانت مستملحة رائجة بالأندلس على الأقل. تقول الأبيات وقد لجأت إلى بعض المحسنات البديعية لتحيل على أئمة مرموقين من أئمة المذهب المالكي القدامى كابن القاسم وأشهب وأصبغ :

أهل الرياء لبستموا ناموسكم	كالذئب أدلج في الظلام العاتم
فملكتموا الدنيا بمذهب مالك	وقسمتموا الأموال بابن القاسم
وركبتموا شهب الدواب بأشهب	وبأصبغ صبغت لكم في العالم[84]

ويردف المراكشي هذه الأبيات الموثقة اللاذعة بما قد يساعد على توطين محتواها فيمدنا في الواقع من حيث يشعر أو لا يشعر بأنفس ما في الرواية كلها إذ يضيف موضحاً غرض الشاعر بقوله : «وإنما عرض أبو جعفر (بن البنى) في الأبيات **بالقاضي أبي عبد الله محمد بن حمدين قاضي قرطبة**، وهو كان المقصود بهذه الأبيات...»[85]

ذلك أننا إذا تذكرنا أن ابن حمدين هذا هو الذي تزعم الحركة الأولى لإحراق كتاب الإحياء أمكننا أن نتبين لكل من موضوع الهجاء وموضوع تزعم عملية الإحراق بعداً آخر مستمداً من التقائهما في شخص واحد بالذات. وبما أن لكل زعيم أتباعاً من نفس النمط والذوق والمزاج، فقد يكون من الطبيعي أن تصبح الفئة كلها معنية بالموضوعين معا وبالجامع المشترك بينهما.

ترى ما هو هذا الجامع المشترك الممكن ؟

لنبحث عما قد يذكر داخل «الإحياء» بالوصف الوارد في الأبيات الآنفة لنموذج قاضي قرطبة ومن يماثله من بين فقهاء المالكية. وما دام هذا الوصف قد ألح على عدم مطابقة

83) المراكشي. نفس المصدر، ص 171. مع الإشارة إلى العلاقة التسلسلية القائمة ضمنيا في النسق الروائي نفسه بين الخاتمة والمقدمات التي تحيل عليها الألفاظ المسطرة من طرف.

84) نفس المصدر، ص 171 أيضا.

85) المصدر نفسه، ص 172.

الظاهر للباطن واستعمال «الفقه» من أجل الإثراء و «تملك الدنيا»، فلنحاول أن نتعرف على بعض ما جاء في «الإحياء» حول هذه النقط التي تظهر وقد تداخلت فيه بشكل متماسك لا يسمح بفصلها كل الفصل عن بعضها.

ولنبدأ بحجر الزاوية ومصدر نفوذ هذا الصنف من الفقهاء وهو «الفقه». وأول ما يلاحظ أن الغزالي قد ميز بين المعنى الأصلي النبيل والمعنى المبتذل المتدني للفظ الفقه فوضع الكلمة ضمن «ما بدّل من ألفاظ العلوم».[86] وإذ يمثل للنموذج الأسمى لمعنى «الفقه» بالإمام مالك وسلوكه المترفع عن المغريات بجميع أصنافها،[87] نجده يقرر أن عامة المنتسبين لهذا العلم «قد تصرفوا فيه بالتخصيص لا بالنقل والتحويل **إذ خصصوه بمعرفة الفروع الغريبة في الفتاوى...**» بينما «كان الفقه في العصر الأول مطلقا على **طريق علم الآخرة** ومعرفة دقائق النفوس ومفسدات الأعمال وقوة الإحاطة بحقارة الدنيا».[88]

ودون أن نقف عند مثل هذه المقدمات الأولية للإحياء فنفصل ما أوجزته حول ابتعاد أهل علم الفروع عامة عن جوهر الفقه وحقيقته، لنقل إنها بالنسبة للمغاربة والأندلسيين منهم قد تعني بالإضافة إلى هذا تنكرهم جميعا لسلوك إمام مذهبهم نفسه إن لم تكن تعني تبرأ إمامهم منهم ومن سلوكهم. وسواء أأدرك «فقهاء المرابطين» كل هذا أم لا ـ والغالب أنهم قد فعلوا ـ، فا لمهم بالنسبة للغزالي أن الحقائق عندهم وعند أمثالهم قد قلبت رأسا على عقب لأسباب يذكرها مباشرة من بعد. يقول : «ولست أقول إن اسم الفقه لم يكن متناولا للفتيا في الأحكام الظاهرة ولكن كان بطريق العموم والشمول... فبان من هذا التخصيص **تلبيسٌ** بعث الناس على التجرد له والإعراض عن علم الآخرة... ووجدوا على ذلك معينا من الطبع، فإن علم الباطن علم مضن والعمل به عسير **والتوصل به إلى طلب الولاية والقضاء والجاه والمال متعذر**».[89] وبالتالي فإن علم الفروع و «الفتيا في الأحكام الظاهرة» على العكس من هذا العلم موصل للمناصب والمال والنفوذ ومطية للدنيا لا للآخرة.

من هنا فإن الغزالي يميز في «الإحياء» بين علماء الدنيا وعلماء الآخرة فيعرف الأولين بأنهم «علماء السوء الذين قصدهم من العلم التنعم بالدنيا والتوصل إلى الجاه والمنزلة عند أهلها»[90] ثم يعقد مقارنة بين الصنفين فيذكر أن الله قد «وصف علماء السوء بأكل الدنيا بالعلم

86) الأمر يتعلق بعنوان أحد الفصول الأولى للإحياء، أنظر **الإحياء**، I، ص 38 وما بعدها.
87) **الإحياء**، I، القاهرة، 1939، ص 33 ـ 34.
88) **الإحياء**، I، 38.
89) **الإحياء**، I، 39.
90) **الإحياء**، I، 64.

ووصف علماء الآخرة بالخشوع والزهد».[91] وبما أن هذا التصنيف يتكرر عدة مرات في «الإحياء» ويخترق المشروع الغزالي من أوله إلى آخره، فالأولى أن نقتصر هنا على الإشارة إلى أن الغزالي قد نفى في الواقع صفة العلم عن علماء الدنيا ولم يستعملها في حقهم إلا مشفوعة بإضافات أو نعوت قدحية مشينة. فلقد ذكر عن بعض السلف مثلا أن «**العلماء** يحشرون في زمرة الأنبياء **والقضاة** يحشرون في زمرة السلاطين» ثم أردف موضحاً ومعلقا بقوله : «وفي معنى القضاة كل فقيه قصد الدنيا بعلمه».[92] كما أنه وقف مرارا عند حقيقة أمر هؤلاء العلماء في نظره فكتب في «ربع المهلكات» أنهم «**اقتصروا** على علم الفتاوى في الحكومات والخصومات وتفاصيل المعاملات الدنيوية الجارية بين الخلق لمصالح العباد **وخصصوا اسم الفقه بها وسموه الفقه وعلم المذهب** وربما ضيعوا مع ذلك الأعمال الظاهرة والباطنة فلم يتفقدوا الجوارح ولم يخرسوا اللسان عن الغيبة ولا البطن عن الحرام ولا الرجل عن المشي إلى السلاطين».[93]

وعلى هذا فإن التعامل مع الحكام بالنسبة لأهل الفروع شيء يبدو حتميا لا مناص منه في «الإحياء». ولعل من الواضح أن المشي إلى السلاطين بالنسبة إلى الرّجل في المثال الأخير قد جاء مقابلا للغيبة بالنسبة إلى اللّسان والحرام بالنسبة إلى البطن. كما أن الانتساب إلى «زمرة السلاطين» في المثال الذي قبله قد جاء معارضا للانتساب إلى «زمرة الأنبياء». ولكي نتعرف على أهم مقومات هذا التصور، يكفي أن نرجع إلى ما يبسطه الغزالي بصدد قضية الاتصال بأولي الأمر في عصره ضمن باب له «فيما يحل من مخالطة السلاطين الظلمة ويحرم وحكم غشيان مجالسهم...»[94] شريطة أن لا نغتر كثيرا بتمييزه الشكلي هنا بين الظلمة وغيرهم ولا بين ما يحل وما يحرم من المخالطة. ذلك أن «الاستثناء معيار العموم» بالطبع كما أن القاعدة في التحليل الإحيائي هي الظلم بالنسبة للحكام. وبما أن مدار التقرب من السلطة السياسية هو الاستفادة من الإدرارات والعطاء بالدرجة الأولى فإن «الإحياء» قد قرر دون تخصيص ولا استثناء «أن أموال السلاطين في عصرنا حرام كلها أو أكثرها» لأن «الحلال هو الصدقات والفيء والغنيمة ولا وجود لها وليس يدخل منها شيء في يد السلطان ولم يبق إلا الجزية وإنما تؤخذ بأنواع من الظلم لا يحل أخذها بها **فإنهم يجاوزون حدود الشرع في**

91) **الإحياء**، I، 67.
92) نفس الإحالة السابقة.
93) **الإحياء** III، 381، وأنظر على سبيل المثال لا الحصر من نفس المجلد ص 290 ـ 291، 316 ـ 317، 380، 382.
94) **الإحياء**، II، ص 140 ـ 142.

المأخوذ والمأخوذ منه والوفاء له بالشرط. ثم إذا نسبت ذلك إلى ما ينصب إليهم من **الخراج المضروب على المسلمين ومن المصادرات والرشا وصنوف الظلم** لم يبلغ عشر معشار عشيره».[95]

وبالتالي فإن الجدلية القائمة بين كل حكم إسلامي وأعوانه من رجال الدين قد تطرح في النهاية مشكل العمق الأساسي بالنسبة لكل نظام دنيوي - ديني في نفس الآن. ومع أن هذا المشكل قد يؤول إلى حكم مداخيل الدولة ومقوماتها المادية الحيوية فإن **التعامل من خلالها مع الرعية** هو الذي يبدو وكأنه **العنصر الحاسم** في سائر الأحوال. ذلك أن **الوسائل** هنا قد حكمت بعدم تسويغ مورد مشروع في حد ذاته كالجزية مثلا. أما فيما يتعلق بالموارد التي لا أصل لها كالخراج المفروض على المسلم أو ما شابهه من كلف ومغارم وقبالات، فبديهي أن نفس هذه الوسائل أو ما يقابلها هي الجور بعينه وهي «المنكر» في نظر مؤلف «الإحياء».

أما إذا انتقلنا بمثل هذا الموقف الواضح إلى أي قطر من أقطار الإسلام في الفترة التي تهمنا، فالغالب أن طابع التعميم «الإحيائي» لن يخفف هذه المرة من شدة الوقع لأن موضوع الانتقاد لا يعني إلا الجهات المسيطرة دون غيرها من بقية الأهالي المسلمين. وإذا ما اعتبرنا ذلك التناقض القائم بين الدعوة المرابطية الأولى وبين واقع الجباية بالمغرب والأندلس إبان فترة دخول «الإحياء» بالضبط تبين لنا أنه لابد من مراجعة التصور الشائع الذي خلفته الرواية عن استبداد «الفقهاء» واكتفاء علي بن يوسف بمطاوعتهم والانسياق وراءهم وكأن الأمر لا يعنيه كحاكم ومسؤول بالدرجة الأولى. ذلك أن كل تناقض بين الفعل والخطاب نقطة حساسة بالنسبة لكل حاكم مسلم تقوم مشروعيته على الخطاب كما تقوم على الفعل أو قبل أن تقوم على الفعل. ومعلوم أن من شأن كل حساسية من هذا القبيل أن تتقوى كلما كان العهد قريبا بمرحلة الخطاب وانطلاق المشروع. لذا فقد يفهم انفراد الدولة المرابطية بموقفها العدائي الرسمي تجاه «الإحياء» من مثل هذه الزاوية الزمنية من جهة. ونفس الانفراد قد يفهم من جهة أخرى بالرجوع إلى المبادرة التي تميزت بها هذه الدولة المرابطية عندما عهدت إلى غير المسلم بجمع المغارم بالمغرب الأقصى وتركته لأجل ما حرا في «التصرف في أمور المسلمين» بالأندلس.[96] خاصة وأن للوسائل التنفيذية دوراً مركزيا حاسماً في تقويم الغزالي

95) **الإحياء**، II، ص 137، والنص مقتبس من باب «**النظر في جهات الدخل للسلطان**»، ص 134 - 138.

96) بالنسبة لهذه السياسة بالمغرب الأقصى، أنظر أعلاه، ص 36 - 37، وبالنسبة لما يماثلها بالأندلس ولو في حدود، راجع آخر رسالة تاشفين بن علي إلى أهل بلنسية الآنفة الذكر (حسين مؤنس، نصوص سياسية...، ص 113).

للموارد الرسمية بوجه عام كما رأينا وأنها في نظره قد تحرم الجزية نفسها وتسحب كل إمكانيات التبرير عن المغارم التي لا أصل لها والتي تمثل مبدئيا جوهر معاناة الحكم المرابطي «المتقشف» ونقطة ضعفه الأولى من الناحية «النفسية» ولا شك. وإذا كان للفقهاء المتعاملين مع الحكم من تأثير فعلي لا ينكر بطبيعة الحال، فالراجح أنه قد استفاد من هذه المعاناة نفسها ومن تقسيم المهام بين «الفقهاء» وبين الساسة والأمراء. والنتيجة أن أدرك «الشركاء» بحكم تكوينهم وتبعا لمستلزمات وظيفتهم «الثقافية» التوجيهية داخل الجهاز كله أن للإحياء مقاصد تعنيهم وتهدد الحكم في كيانهم وكيانه. ولقد كان عليهم أن يشرحوا ويبسطوا بغية الإفهام والتنبيه ففعلوا فأدرك الحكم مباشرة كنه مخاطر الإحياء على «مقوماته» الحيوية الأولى وعلى التوازن الهش الذي أقامه بين المبدإ والواقع فتجند موضوعيا بجانب من كان يزكي هذا التوازن عمليا من بين المستفدين من الفقهاء.

□ □ □

وهكذا يتبين لنا أن قضية «المداخيل» قد اتسمت عند المرابطين بخصوصيات ظرفية جعلت منها قضية ساخنة على إثر تأسيس الدولة ومباشرة بعد قدوم النص الإحيائي. ونظرا لطابعها المتأجج هذا فإنها قد لعبت فيما يبدو دور الفتيل بالنسبة للمآخذ الأخرى السلوكية التي قد تعني الخواص أو خاصة الخواص ولكنها تهم عامة المسلمين أيضا في الكتابات الغزالية. وحتى نوطن ظاهرة الاصطدام التي نحن بصددها ضمن الظرفية المركبة التي تفجرت فيها مع مراعاة مستقبل الاتصال بين الحكم المغربي الوسيط وكتاب الإحياء، سوف يكون من المستحسن أن نعمل على الاحتفاظ بالنقط الأساسية التالية :

1. إذا كان لقضية الاصطدام بين الحكم المرابطي و «الإحياء» من معنى أولي بارز، فالظاهر أنه يتلخص في اهتمام الحكم بالدفاع عن النفس من خلال الدفاع عن «الواقع» واهتمام «الإحياء» بالدفاع عن «الرعية» من خلال الدعوة إلى «الدين». ذلك أن الأمور تظهر في النص الغزالي وكأن «أهل الأحكام» من الفقهاء قد ابتزوا «الدين» وسخروه للدنيا كما ابتز الحكام «رعيتهم» لنفس الغاية فصمت «الفقهاء» وعم الجور والبلوى والتحكم. فكلا الطرفين خارج عن حده من منظور مجمل «الإحياء» لأن الغاية من الفقه تقتضي تغليب الآخرة على الدنيا كما أن الغاية من الحكم تحتم على الحكام «أن يحكموا بالعدل»، وأن لا يأخذوا من الرعية إلا «ما أحل الله». لذا فإن الكتاب كله قد اعتبر بمثابة صك اتهام موجه إلى كل من

الفقهاء والساسة الذين تعرفوا على أنفسهم فيه ولا شك. أما التهم التي أحنقت الجميع، فمعلوم أنها تتلخص في التآمر على «الرعية» والاستخفاف بالدين والزيغ عن «الجادة» وعدم الاستحقاق.

2. في الوقت الذي اشتدت فيه وطأة الحركة الموحدية المتمردة بالمغرب الأقصى لتأخذ في الاتجاه نحو الأراضي المرابطية بالمغرب الأوسط، نلاحظ أن هنالك حركات تمردية أخرى مماثلة قد أخذت تشق طريقها بمنطقة الغرب الأندلسي ابتداء من سنة 539 هجرية. ولم تلبث هذه الحركات الأخيرة أن انصهرت في بوتقة واحدة والتفت حول «إمامها» ابن قسي الذي أطلق على أتباعه اسم «المريدين» بعد أن كان قد سلك هو نفسه طريق التصوف واغترف من معين الفكر الغزالي. وتجدر الإشارة إلى أن هذا التيار بدوره قد قام ضد فقهاء المرابطين وحكامهم على السواء كما مهد بالأندلس للدعوة الموحدية التي يلتقي وإياها في هذه النقطة كغيرها وعلى صعيد الانتساب ولو «استراتيجيا» إلى مرجع «الإحياء».[97] ولعل في هذا التطابق ما قد يؤكد تشابه وضعية الحكم المرابطي بالعدوتين معا قبل اندلاع الثورة شمالاً وشرقاً وجنوباً.

3. إذا كانت **الدعوة** الموحدية قد ركزت على إقصاء الخصم المرابطي وفقهائه **نظريا** من حظيرة الإسلام بأن اتهمت الجميع بالشرك والتجسيم كما هو معروف، فالملاحظ أن **الدولة** التي انبثقت عنها قد عمدت من الناحية العملية إلى **التعجيل باستئصال «المغارم»** المرابطية كلها وكأنها لا تقل شأنا عن «المعتقدات» ولا عن «فروع» المذهب التي حكم عليها مباشرة بالاختفاء.[98] وإذا كانت قضية المغارم قد اصطبغت بنفس طابع الاستعجال الذي عرفته القضية المالكية نفسها، فالراجح أن الظاهرة في حد ذاتها قد تعكس أهمية البعد الذي أخذته مشروعية المداخيل الرسمية في الواقع وفي الميدان لا على مستوى التحليل «الإحيائي» وحده.

4. بالنسبة لنفس الدولة الموحدية الناشئة، لم يكن هنالك من سبيل إلى الأخذ بالنموذج الثنائي القائم عند المرابطين على شبه تحالف بين جبهة دينية وأخرى عسكرية

97) حول حركة «المريدين» وإمامها ابن قسي، أنظر محمد عبد الله عنان، المرجع المذكور ص 307 ـ 311، وانظر على الخصوص : V. Lagardère, **La Tariqa et la révolte des Muridûn**, in **ROMM**, 1er semestre, 1983, 157-170.

98) حول مطاردة «كتب الفروع» أيام الموحدين، أنظر النقطة الموالية. أما حول استئصال المغارم وأهلها مباشرة بعد قيام الحكم الموحدي، فيمكن الرجوع إلى شهادة الإدريسي المعاصر للأحداث إذ يقول : «وكان أكثر الصنائع بمراكش **متقبلة** عليها مال لازم مثل سوق الدخان والصابون وغيرهما. **وكانت القبالة على كل شيء يباع**. فلما صار الأمر للموحدين قطعوا تلك القبالات وأراحوا منها **واستحلوا قتل المتقبلين لها** فلا ذكر لها في بلادهم»، **نزهة المشتاق**، روما ـ نابلي، الكراسة الثالثة، 1975، ص 235.

سياسية إدارية. لذا فإن التكوين الديني قد امتزج امتزاجا **عضوياً** بالتكوين الإداري العسكري بالنسبة لطلبة الموحدين الذين كلفوا بالسهر على سير الجهاز بمختلف آلياته فجمعوا عمليا بين الدين والدنيا.[99] ولقد أردف هذه الخطة قيام حملة تفتيش ممنهجة على يد المنصور الموحدي الذي أمر بمطاردة «كتب الفروع» وإحراقها بعد أن جردت من الأحاديث النبوية.[100] ولقد كان من شأن هذا الأسلوب المماثل للأسلوب الذي عومل به «الإحياء» من قبل في العهد «البائد» أن جنح «الرأي الآخر» هذه المرة إلى ربط انهيار الحكم الموحدي بإحراق «المدونة» كما أن إحراق «الإحياء» قد ارتبط في الدعاية الموحدية بتمزيق «ملك» المرابطين.[101] وبغض النظر عن العنصر العاطفي المتمثل في قراءة عمليتي الإحراق قراءة سياسية معارضة موجهة، فالذي يهمنا أن نفس العمليتين قد عبرتا عن نوع طريف من **حوار العنف** الدائر حول **ثنائية الحكم والدين** في النسق المغربي الوسيط. فإذا كان من الممكن أن نتبين في عملية إحراق مؤلّف الغزالي نوعا من الدفاع الرسمي عن مشروعية التعامل بين سلطة الدين وسلطة السياسة في استقلال مبدئي تام لكل منهما عن الأخرى، أفلا يجوز أن نفسر إحراق «المدونة» على أنه هو أيضاً دفاع عن تصور معاكس يقضي بإدماج السلطتين معا وجمعهما في شخص الحاكم الفعلي ومن يقوم مقامه ؟ وما دام الأمر يتعلق بنفس العناصر المكونة في كلا التصورين على كل حال، فالحاصل حسبما يبدو أن جوهر الإشكال قد يؤول في النهاية إلى تحديد **طبيعة العلاقة المثالية** التي ينبغي أن تسود في الحياة العامة بين سلطة الدين وسلطة الدنيا.

5. إذا كانت هذه العلاقة قد اقتضت بالنسبة للتصور المرابطي رفض المشروع الإحيائي ككل، ربما كان من الطبيعي أن تقتضي من جهة أخرى **مراعاته ولو شكليا ودعائيا** في التصور الموحدي المناقض كما سبق أن رأينا.[102] أما بالنسبة للثنائية الدينية الدنيوية التي عمل بها المرابطون، فالملاحظ أنها قد أذيبت من بعد في شخص الخليفة الموحدي ومن يمثله

99) لأخذ فكرة عن المهام المنوطة بطلبة الموحدين منذ أول الأمر، أنظر رسالتي الفصول الواردتين ضمن **كتاب أخبار المهدي** السابق الذكر، ص 13 ـ 17 وص 134 ـ 145 وكلاهما منسوبة لعبد المومن بن علي.

100) المراكشي، **المعجب**، 278 ـ 279.

101) نحيل هنا على ما روجته الرواية الموحدية حول اتصال ابن تومرت بالغزالي ودعوة هذا الأخير على المرابطين كما هو مشهور، أنظر **نظم الجمان** لابن القطان، تطوان، د.ت، ص. 16 ـ 18. وحول ما ترتب عن إحراق «**المدونة**» في رواية خصوم الموحدين التي تواخذهم بنفس ما ووخذ به المرابطون من الاستجاشة بالنصارى وتصرف هؤلاء في أموال المسلمين ورقابهم، أنظر كتاب **ذكر بعض مشاهير أعيان فاس في القديم**. مجلة **البحث العلمي**. العدد الثالث، 1964، ص 52 ـ 53.

102) أنظر أعلاه، ص. 25 ـ 27.

داخل الجهاز الجديد فانصهرت سلطة الدين ضمن سلطة الدنيا لتفضي إلى «اضطهاد» يذكر بعملية «الإحياء» وإن كان أعم منها وأكثر شراسة وقسوة. أما الحكم المريني الذي لم ينطلق من أرضية عقائدية خاصة به، فالمعروف أنه قد عاد إلى تجربة استقلال المذهب وثنائية الدين والدنيا حسبما يظهر على الأقل. وبالرجوع إلى الأُسلوب الذي تعامل به هذا النظام مع مختلف الجهات الممثلة لسلطة الدين في عصره، يمكن أن نقول إنه قد ضمَّن «حساباته» مختلف التطورات المتشابكة التي ترتبت عن موقف «الإحياء» لدى العموم وجمهور فقهاء «المذهب» كما ألمحنا إلى ذلك من قبل أيضا.[103]

□ □ □

وهكذا فإن الحكم المغربي الوسيط في اتصاله بالإحياء قد واجه في الواقع معضلة جذرية بالنسبة للنسق الإسلامي هي معضلة الفصل أو الجمع بين الدين والدنيا في الممارسة السياسية اليومية. ورغم اختلاف المراحل وتنوع المتغيرات التي عرفتها هذه القضية من خلال العصور المرابطية والموحدية والمرينية المتعاقبة، إلا أن هنالك استمرارية قارة نلمسها لدى «الاحيائيين» في مقاومتهم «لأهل الأحكام» من «الفقهاء» أو «الخلفاء» عبر الأنظمة والأجيال. وإذا كان لهذه الاستمرارية العنيدة من مبرر معقول، فالغالب أنه متصل بما يدعو إليه المشروع الغزالي من ضرورة **إخضاع المستوى الدنيوي للمستوى الديني المطلق في سلوك الدولة إزاء نفسها ومع حلفائها وإزاء المجتمع.**

(103) أنظر أعلاه، ص. 24 ـ 25، وللمزيد من التفاصيل، يمكن الرجوع إلى دراستنا :
M. Kably, **Société, pouvoir et religion au Maroc à la fin du Moyen-Age (XIV^e^ – XV^e^ s.)**. Paris – Maisonneuve et Larose, 1986, notamment pp. 271-314.

مَا لَمْ يَرِدْ في كِتابَات ابن خلدون*

من بين المميزات التي تتسم بها عملية البحث في المجال الخلدوني أن «المكتبة» المتصلة بهذا المجال تكاد تكون فريدة من نوعها حجما ومضموناً : فالبيليوغرافية الخلدونية بيليوغرافية صخمة غنية قلما نجد لها مثيلا بالنسبة لغير ابن خلدون من عباقرة الفكر الإسلامي، والذين أسهموا في تزويد هذه «المكتبة» من مختلف الثقافات والتيارات الحضارية كثيرون،[1] وأغرب ما في الأمر أن هذه البيليوغرافية على وفرة مادتها وكثرة عناوينها ليست دائما في نظرنا بأداة تساعد على حل المشاكل أو على إعادة طرحها من الأساس على الأقل. بل لربما تبين في بعض الحالات أنها تميل إلى التسليم المبدئي ببعض «القبليات» القابلة للمناقشة فتشكل بذلك منعرجا قد يحيد بالقارئ عن الخط الذي وضعت فيه الآثار الخلدونية كما وصلتنا وحسب ما نعرفه تاريخيا عن صاحبها وعن عصره وعن المناخ الذهني الذي تطور فيه.

من هنا أتت فكرة الحديث عما لم يرد في كتابات ابن خلدون. فالمشروع في حد ذاته وليد لمقارنة بسيطة بين ما نقرأه عادة عن الرجل وما يمكن أن نقرأه له في النص بعين تاريخية لا دخل لها في التنظير المبيت ولا علاقة لها بالنظريات الجاهزة المسبوكة

*) نشر ضمن **أعمال ندوة ابن خلدون** التي نظمت من طرف كلية الآداب والعلوم الإنسانية بالرباط من 14 إلى 17 يبراير 1979، راجع أعمال الندوة، الرباط، 1981، ص 347 ـ 362.

1) لأخذ فكرة تقريبية عن مدى سعة هذه البيبليوغرافية، يمكن الرجوع إلى القائمة المختصرة التي ذيل بها الأستاذ محمد الطالبي مقاله المنشور بدائرة **المعارف الإسلامية** حول **ابن خلدون**، النص الفرنسي، الطبعة الثانية، المجلد الثاني، ص 854 ـ 855. كما يمكن الرجوع إلى المجاميع البيبليوغرافية التي يحيل عليها صاحب المقال نفسه، مع العلم أن هذه المجاميع قد أصبحت بدورها متجاوزة نسبيا حتى بالقياس إلى بيبليوغرافية الأستاذ الطالبي نفسها، وذلك لأن قائمة الدراسات الخلدونية تسير سيراً حثيثاً يصعب معه حصرها كما هو واضح من خلال نفس المقال المشار إليه.

المحكمة. والصيغة السلبية لعنواننا ليست موجهة بالتالي إلى ابن خلدون وإنما هي موجهة إلى الذين قولوه مالم يقله أو مالم يثبت بعد على الأقل أنه قاله أو زعمه لنفسه أو أحال عليه.

□ □ □

من المؤكد أن قراءة الآثار الخلدونية قد تقدمت كثيراً، رغم تعثرها، منذ أن اكتشف صاحب المقدمة من طرف الغرب الأُروبي في منتصف القرن الماضي.[2] غير أن هذه القراءة المتطورة قد ظلت تحمل في طياتها، عبر المراحل، كثيرا من تحاريف الترجمة وتقلبات الإيديولوجية على اختلاف الأَلسنة والأَهواء والأَلوان. وهي وإن كانت قد تحررت في العقود الأخيرة من بعض الشوائب المكشوفة التي لم يعد يستسيغها الذوق العلمي المعاصر، فإن مما لاشك فيه أنها لا زالت تعاني حتَّى الآن من بعض المقولات التي أمست مسلمة لدى الجميع بحكم التواتر والتقليد الناتج عن الإجماع أو شبه الإجماع.

من بين هذه المسلمات أطروحتان نود أن نقف عندهما نظرا لبساطتهما ولارتباطهما ببعضهما ونظرا لانتشارهما الواسع كذلك. أما الأطروحة الأُولى، فهي ترى أن ابن خلدون قد أتى بما فيه الكفاية وفوق الكفاية عن المجتمع المغربي بالمعنَى الواسع للكلمة. وهي ترى أنه قد خرج من تحاليله **بجميع العوامل الحاسمة** التي أثرت في تاريخ «المغارب» قبل عصر ابن خلدون وبعد عصر ابن خلدون فحددت بذلك اتجاه هذا التاريخ ماضياً وحاضراً ومستقبلاً. وأما الأطروحة الثانية، فهي تذهب إلى أن ابن خلدون **قد تنازل** عن منهجيته الاجتماعية الجديدة الثورية في معالجته للتاريخ ثم تأسف لذلك. غير أنها تعتقد جازمة ـ رغم أسفها ـ أن «التاريخ» قد جاء معارضا للمقدمة ومناقضا لها ومخلا بوعودها على سائر المستويات.

2) تتضح أهمية الأشواط التي قطعتها قراءة الآثار الخلدونية في خلال مقارنتين اثنتين، إحداهما تتصل **بمستوَى الترجمة** والأخرى **بمستوى الاستعمال التاريخي للنص**. وبغض النظر عن التفاعل المتين القائم بالضرورة بين عملية القراءة وعملية الترجمة وعملية الاستعمال لدى معظم الباحثين، فمن المؤكد أن الفرق شاسع بين ترجمة دوسلان (1863) وترجمة روزنطال (1958) سواء من حيث الأداء أو الدقة والإحاطة. كما أن هنالك بونا ملحوظاً بين قراءة كل من كوتيي أو طه حسين أو روجيه إدريس وبين قراءة كل من لاكوست أو كلنير أو بونـي أو نصار، ثم بين قراءة كل من هؤلاء وقراءة برانشفيك أو جاك بيرك مثلاً. كنماذج معبرة عن تطور قراءة الآثار الخلدونية ونتائج هذا التطور، يمكن الرجوع إلى :

E.F. GAUTIER : **Le passé de l'Afrique du Nord – Les siécles obscurs,** Paris 1942 pp. 81 – 102 ou Paris 1952, pp. 69 – 110.

H.R. IDRIS : **La Berbérie orientale sous les Zirides X – XIII s.**; Paris 1962, I, 205 – 247.

J. PONCET : **Le mythe de la «catastrophe» hilalienne, Annales E.S.C**, Sept.-Oct. 1967, 1099-1120

E. GELLNER : **From Ibn Khaldoun to Karl Marx** in **Political Quarterly** ; XXXII, 1961, 385-392.

Y. LACOSTE : **Ibn Khaldoun, naissance de l'histoire, passé du tiers-monde**. Paris 1966.

J. PONCET : **D'Ibn Khaldoun au sous – développement, La Pensée**, Fév. 1967, 22-39

J. BERQUE : **Ibn Khaldoun et les Bédouins**, in **Maghreb, histoire et soctété**, Alger 1947, 48-64;

id : **Les Hilaliens au Maghreb**, in **De l'Euphrate à l'Atlas**, Paris 1978, I, 54-67.

فلنصطلح إذن على تسمية الأطروحة الأولى **بأطروحة الشمولية** والأطروحة الثانية **بأطروحة التعارض** ثم لنتساءل عن درجة كل منهما من المعقولية أو الوجاهة والصواب. وبما أن مراجعة الأطروحة الثانية سوف تسهل علينا مراقبة الأطروحة الأولى وتمهد لها، فلسوف نعمد إلى معالجة هذه الأطروحة الثانية على انفراد قبل أن نربطها بسابقتها التي لها ارتباط عضوي بها كما أسلفنا.

□ □ □

أطروحة التعارض

الواقع أن مراجعة هذه الأطروحة تقتضي أن نذكر بحقيقتين اثنتين من أبسط الحقائق : أولاهما أن المقدمة موضوعة من طرف صاحبها **ضمن التاريخ لا خارجه**، فهي إذن جزء لا يتجزأ منه، وهذا شيء كثيراً ما نغفله أو ننكره أو ننساه. وثانيتهما أن لابن خلدون **مشروعاً مركباً** واضحاً متكاملاً حدده هو نفسه في مطلع المقدمة التي هي مدخل للمشروع بأكمله.[3] وهذا المشروع يتركب في النهاية من ثلاثة عناصر لا رابع لها هي الموضوع والغاية والطريقة : أما الغاية فهي «الاقتداء» بأحوال الماضي في «**الدين والدنيا**» من جهة، ثم هي العبرة والاعتبار بالأولين من جهة ثانية،[4] وأما الموضوع فهو يتلخص في تدوين «**أيام** العرب والعجم والبربر ومن عاصرهم من ذوي السلطان الأكبر» وتسجيل أخبار الدول والأمم والملوك. **وبما أن التاريخ في جوهره وحقيقته خبر** في نظر ابن خلدون،[5] فإن الطريقة الجديدة الثورية تقتضي بكامل البساطة عرض كل خبر من الأخبار على «أصول العادة وقواعد السياسة وطبيعة العمران»[6] قبل سرده والأخذ بمحتواه قصد تجنب «المزلات والمغالط».

3) ابن خلدون : **المقدمة**، المكتبة التجارية ، ص 4 ـ 7.

4) نفس المرجع، ص 6 و 9. ولا بأس من التذكير هنا بأن للعناوين أهميتها بالنسبة لمنظور كل مؤلف وأن ابن خلدون قد أطلق على مشروعه عنواناً معينا احتفظ الناس منه بكلمتين قصد الاختصار هما «**كتاب العبر**». وغني عن البيان أن العبر هنا جمع عبرة وأن العبرة مفادها الاتعاظ واستخلاص الدرس، وأن العرب منذ الأوائل قد انطلقوا دائما في تدوينهم للتاريخ من هذا المنطلق امتثالا لما ورد في القرآن الكريم من حث على الاعتبار بالأمم السالفة. فواضح إذن أن مفهوم ابن خلدون للغاية من إنجاز مشروعه **مجرد مفهوم تقليدي** مشترك بين مختلف مدارس التاريخ الإسلامية القديمة (أنظر **دائرة المعارف الإسلامية**، الطبعة الأولى، ملحق، مادة تاريخ).

5) ابن خلدون : المقدمة، ص 33.

6) **المقدمة**، ص 9.

معنى هذا أن لابن خلدون تصوراً تقليدياً لموضوع التاريخ كتصوره للغاية المتوخاة من التعرف على الماضي. فمفهومه لهذا الموضوع هو نفس مفهوم من يستشهد به في التعريف بمشروعه العام من المؤرخين المسلمين الذين سبقوه «مثل ابن إسحاق والطبري وابن الكلبي ومحمد بن عمر الواقدي وسيف بن عمر الأسدي... والمسعودي».(7) ذلك أن التاريخ عند كل هؤلاء أيام وأخبار تروى وتدون، وهو عندهم جميعا يكاد يقتصر على وصف الأحداث البارزة المرتبطة بالشخصيات البارزة أيضا. وإذا كان ابن خلدون قد اختار الكتابة في نفس الإطار، فإنما ذلك لأنه استقى ثقافته التاريخية النظرية من هذه المنابع التقليدية فجاء تصوره للتاريخ في الجملة مطابقاً لتصور أسلافه وشيوخه **ولم يكن له أن يكون في عصره إلا كذلك.**

أما الطريقة المرتبطة بهذا التصور والتي نجدها مبسوطة مفصلة في المقدمة، فالواقع أنها **مجرد أداة** وضعت لغاية معينة هي **فرز الأخبار** وتمحيصها قبل الأخذ بها أو التخلي عنها. وهذه الأداة وإن بلغت ما بلغته من الأصالة والإتقان تظل داخل المشروع العام **مجرد جهاز وظيفي** بالنسبة لصاحب المشروع. ومعلوم أن لصنع كل جهاز أسلوباً معينا يختلف بالضرورة عن أسلوب استعماله والاستفادة منه. فطبيعي إذن أن يأتي التاريخ **مغايراً** للمقدمة شكلا ومضمونا ومنهاجا. أما أن يكون **معارضا لها فمعناه** أننا نفترض سلفا أنه وإياها من معدن واحد، ومعناه أننا قد تخلينا عن رؤيتنا الشمولية للمشروع الخلدوني بعناصره الثلاثة المستقلة المتكاملة في نفس الآن، ومعناه أننا قد أصبحنا نطالب نفس هذا المشروع بالمستحيل فنفترض فيه القدرة على خرق العادة واختراق مختلف المعطيات الحضارية والمقومات الذهنية التي سمحت له هو نفسه بالتبلور والخروج إلى حيز الوجود، وإن في كل هذا لمن الإجحاف والتحكم والاشتطاط مالا يبرره في نظرنا إلا الهيام الذي أثارته تأملات المقدمة واستنتاجاتها في نفس كل من وقف عليها دون أن يفكر في إدراجها ضمن الإطار الذي وضعها فيه صاحبها مع أخذ **ثقافة الرجل وذهنية جيله وطبقته** بعين الاعتبار.(8)

7) نفس المرجع، ص 4.

8) دراسة **ذهنية المثقف المسلم السني المغربي في العصر الوسيط** بمختلف لويناتها وعيناتها ضرورية في رأينا لفهم الدوافع العميقة التي أدت بمفكر قوي أصيل كابن خلدون إلى وضع ما يسميه هو نفسه «بطريقته المبتدعة» دون أن تخطر بباله فكرة استعمال هذه الطريقة المستحدثة لقلب كتابة التاريخ رأسا على عقب. فمن شأن دراسة هذا المجال البكر الفسيح أن تساعد على اقتحام أبواب جديدة من المعرفة لا زالت مغلقة حتى الآن رغم المظاهر. كما أن من شأنها أن تسهم بشكل حاسم في عملية تقويم التطور الحضاري للمنطقة التي تهمنا وفي الفترة التي تهمنا **عن طريق تعرية الحوافز والمعوقات الدفينة** التي تختفي وراء الخصوصيات بالمعنى الواسع الأنتروبولوجي للكلمة.

كلمة التعارض إذن كلمة في غير محلها بالنسبة لهذا المستوى الشكلي المتصل بتصميم المشروع ككل. بل هي في الواقع في غير محلها بالنسبة لسائر المستويات الأخرى التي تستعمل عادة بصددها. والسبب في ذلك أن المقدمة والتاريخ في النهاية والعمق **يلتقيان في كل شيء ولا يتعارضان في أي شيء على الإطلاق**. كيف ذلك ؟ الجواب لن يتضح إلا من خلال تحديد موقف ابن خلدون داخل التاريخ ثم داخل المقدمة من هذا المجتمع البشري الذي تدور حوله مختلف التحاليل اللامعة الجذابة التي اختصت بها المقدمة فعلا دون التاريخ. ونحن نعتقد باختصار **أن عدم تعمق الموقف الحقيقي لصاحب المقدمة من هذا العنصر التاريخي الجديد هو أساس المشكل** : فأطروحة التعارض التي نتحدث عنها تسجل عن صواب غياب المجتمع من التاريخ الخلدوني وتلاحظ أن هذا التاريخ لا يكاد يحفل إلا بالحياة السياسية للدول والملوك. أجل، الملاحظة صحيحة ما في ذلك من شك بالنسبة للتاريخ الخلدوني، ولكن ماذا في الحقيقة عن المجتمع داخل المقدمة نفسها ؟

يكفي أن نرجع إلى هذه المقدمة فنقرأها قراءة متمعنة شمولية لنلاحظ **أن الدولة فيها هي واسطة العقد وحجر الزاوية**. فالمجتمع الذي تم الاهتمام به قبل الدولة هو المجتمع الذي يخرج الدولة من العدم إلى الوجود فهو **«المبتدأ»**، والمجتمع الذي يأتي بعد الحديث عن الدولة إنما هو المجتمع الذي يخرج نفس الدولة من الوجود إلى العدم فهو **«الخبر»** : الأول هو المجتمع البدوي بطبيعة الحال، والثاني هو المجتمع الحضري. وكلا المجتمعين تم الاعتناء به بالفعل، غير أن كلا منهما يظل في صلب المقدمة مجرد وسيلة لا غاية أريدت لذاتها **لأن الغاية الأسمى بالنسبة للمقدمة هي دراسة الدولة كظاهرة قبل كل شيء**.[9]

9) في هذه **القراءة الإبستيمولوجية** التي نحاول القيام بها للفكر الخلدوني بنوع من البساطة المقصودة المتعمدة، كان لابد من الرجوع إلى بعض الألفاظ والعبارات الخلدونية الشائعة التي أفرغت من **طاقتها الدلالية** ولم يعد يلتفت إليها بسبب التداول وكثرة الاستعمال. فبعد أن وقفنا أو أحلنا على بعض المفردات الأساسية المعبرة ككلمتي **«العبر»** و **«الأيام»** الواردتين في عنوان المشروع الخلدوني بمناسبة تحديدنا لمفهوم موضوع التاريخ والغاية من كتابته لدى مؤلفنا، ها نحن نعود ثانية إلى نفس العنوان فنقف عند كلمتي **«المبتدأ»** و **«الخبر»** المنصوص عليهما فيه أيضا، علما منا أن ابن خلدون كرجل علم وتقنية لا يلقي بالكلام على عواهنه وإنما يزن مفرداته قبل استعمالها بمعناها الدقيق المادي الرصين. ومعلوم أن العنوان الكامل الذي قلما يقرأ بأتمه لتأليف ابن خلدون هو : «كتاب **العبر**، وديوان **المبتدأ والخبر**، في **أيام** العرب والعجم والبربر، ومن عاصرهم من **ذوي السلطان الأكبر**». فالأمر يتعلق هنا ببرنامج محدد مضبوط وليس بعنوان فارغ فضفاض كما هو الشأن بالنسبة لكثير من العناوين المعاصرة، ومن هنا تأتي أهميته وأهمية مفرداته.

وعلاوة على هذا، فإن هنالك فرقا جوهريا في **مواجهة** ابن خلدون لكل من هذين المجتمعين داخل مقدمته : فالمجتمع البدوي الذي «يفرز» الدولة وينتجها يعامل **ككائن حي** ينمو ويتطور إلى أن يصل، بعد توفر الشروط، إلى الحكم. أما المجتمع الحضري، فهو يبدو من خلال الفصول المخصصة له **عنصراً راكداً سلبياً** مستسلما يسلس القياد في كل شيء **وكأنه موضوع** في قرارة الذهنية الخلدونية **بين قوسين**. ولو تعمقنا لوجدنا في الواقع أن هذا المجتمع الحضري مجتمع سالب مستلب لا يستمد وجوده واستمراره إلا من ضعفه وسلبيته وتحايله وتأنقه. وأقصى ما يمكن أن يقال عنه إنه من المجتمعات **الحاضرة الغائبة** التي لا يمكن الاستغناء عنها لأنها الضحية التي لابد منها والتي تتحمل التاريخ ولا تشارك في صنعه إلا بخضوعها وانسحابها واتكالها على الطرف الآخر.

ومما يؤكد هذا أن أنماط المجتمع البدوي **معرَّفة** عند ابن خلدون **كوحدات اجتماعية منتجة** بينما يتم الحديث عن أنماط المجتمع الحضري ـ وليس التعريف بها ـ **من خلال منتوجاتها** لا من خلال أصنافها كمجموعات منتجة. هنالك القائمون على الفلح والقائمون على الماشية والقائمون على الإبل من جهة، وهنالك من جهة أخرى تجارة وصنائع وحرف وفقه وكلام وتعليم وتصوف الخ... أما التجار والصناع والحرفيون بمختلف أصنافهم، وأما الفقهاء والصوفية والمتكلمون والمعلمون أو المتعلمون، فعبثاً يمكن البحث عنهم داخل المقدمة كفئات متحركة منتجة.[10] وبعبارة أخرى، فهنالك في المقدمة **مجتمع معرِفة ومجتمع آخر نكرة** : هنالك مجتمع **معرفة** لا لشيء إلا لأنه مقر صفات التوحش والخشونة **والرجولة** المؤدية إلى الغلب ثم إلى الحكم، وهنالك مجتمع **نكرة لا** لشيء إلا لأنه فقد كل هذه الصفات وفرط فيها فأصبح **«يتنزل منزلة النساء»** على حد تعبير ابن خلدون نفسه.[11]

وهكذا فإن التاريخ والمقدمة متفقان من حيث المنظور والفلسفة والاتجاه العام : فإذا كان التاريخ لا يكاد يهتم إلا بالأحداث السياسية والعسكرية **فيسلط الأضواء بالدرجة**

10) يمكن المقارنة بين محتوى بعض الفصول المعبرة المتعلقة بالبدو (**المقدمة**، ص 120 ـ 153) وبين محتوى بعض فصول الباب الخامس المتعلقة بالصنائع وأسباب المعاش (**المقدمة**، ص 394 ـ 508) قصد المزيد من التفاصيل.

11) **المقدمة**، ص 125، ويتبين من خلال عرضنا لجدلية التواجد القائمة بين المجتمع البدوي والمجتمع الحضري انطلاقاً من تصميم المقدمة ومضونها الإجمالي أن تعايش هذين المجتمعين يذكرنا إلى حد بعيد بتصور الذهنية المغربية الإسلامية التقليدية **لتساكن الرجل والمرأة** داخل المجتمع ومفهومها لنوعية العلاقات القائمة بين **الذكر والأنثى** بوجه عام. وهذا مما يؤكد أهمية دراسة الذهنيات في تحديد البنيات الفكرية ورصد المنطلقات الوجدانية اللاشعورية لأعلامنا قصد تعمق آثارهم ووضعها في إطارها الثقافي الصحيح.

الأولى على المجتمع الحاكم، فالملاحظ عند التحقيق أن المقدمة بدورها، وبأسلوبها الخاص، **تضع الدولة في مركز الدائرة** والمجتمع الذي يؤدي إلى الحكم حولها وداخلها في نفس الوقت. أما المجتمع المحكوم، فالمقدمة نفسها لا تعامله حسب ما يبدو إلا كمجتمع ثانوي ذيلي **مبني للمجهول**. وهي لا تكاد تهتم به إلا لأنه يمول الدولة ويحضرها فيستدرجها بذلك نحو الترف والنعيم قبل أن يعفنها ويدفع بها إلى الانحلال والتأنث ثم إلى التقهقر والزوال.

□ □ □

الاهتمام بظاهرة الدولة إذن عنصر أساسي جوهري في النسق الخلدوني. والتحاليل الاجتماعية التي تميزت بها المقدمة تؤول في النهاية إلى تعمق هذه الظاهرة من خلال دراسة مجتمعين متناقضين متكاملين رغم تناقضهما قصد تفسير مختلف أطوارها.

ويبقى بعد هذا أن نتساءل عن درجة إحاطة التحليل الخلدوني بالمعطيات الأساسية لتطور الدولة المغربية من خلال الزاوية التي اختارها لنفسه، أي من خلال ارتباطه بالعوامل الاجتماعية والدينية والاقتصادية التي تفسر ظهور الحكم وقيامه ثم انحداره وضعفه وأفوله.

□ □ □

أطروحة الشمولية

يتضح مما سبقت الإشارة إليه بصدد تعرضنا للأطروحة الأولى أن هنالك تفاوتا جذريا في الاهتمام عند مفكرنا بالنسبة للعنصرين اللذين يكونان المجتمع المغربي. غير أن هنالك ملاحظة أخرى تبدو أعم وأشمل، وهي أن طبيعة المقدمة نفسها قد فرضت على مؤلفها تفاوتاً منهجياً أقوى من الأول جعله يعتني بالقواعد والأصول على حساب الفروع والجزئيات. وهذا معناه أن ابن خلدون قد اضطر إلى إعطاء الأسبقية للثوابت والعوامل القارة المؤثرة : فهل اهتم بجميع هذه العوامل وتلك الثوابت على الأقل ؟ وهل تنبه إلى ثقل بعض المتغيرات التي يشير إليها في معرض حديثه عن الثوابت المتصلة بها ؟

الملاحظ أولا أن ابن خلدون لم يلتفت إلى كل الثوابت التي أثرت في تاريخ المجتمع المغربي تأثيراً عميقاً نظرا لارتباطها بظاهرة الدولة وطبيعة الحكم ذاته. والملاحظ من جهة أخرى أن هنالك متحولات هامة تتصل بكل من الدولة والمجتمع لم يكد يلتفت إليها رغم توفر بعض موادها في بقية كتاباته. وهنالك من بينها جوانب أغفلها فلم يشر إليها في المقدمة ولم يتعرض لها في مختلف تآليفه التي وصلتنا آخر الأمر.

أما بالنسبة للدولة، فيبدو أن ابن خلدون قد أغفل دور التجارة الخارجية في نشوء الدولة وارتقائها مثلا. صحيح أنه يشير إلى تدخل الحكم في هذه التجارة قصد احتكارها عندما يعرض رجال الدولة على حد تعبيره «لشراء الغلات والسلع من أربابها الواردين على بلدهم ويفرضون لذلك من الثمن ما يشاؤون ويبيعونها في وقتها لمن تحت أيديهم من الرعايا بما يفرضون من الثمن»،[12] غير أنه يجعل من هذه الظاهرة شيئاً ظرفياً موقتاً موقوتاً تمليه «الرغبة في جمع الأموال سريعاً» كما يقول، أي عندما تصبح الضرائب والجبايا عاجزة عن سد الحاجيات والنفقات الملحة أو غير الملحة. ولكن الواقع يشهد بغير هذا **لأن الظاهرة لم تكن ظرفية** عابرة وإنما كانت أقرب إلى القاعدة منها إلى الاستثناء. فالدول المغربية شأنها في ذلك شأن دول الزنوج السودانية المعاصرة ـ قد قامت كلها وتأسست لأسباب من **أهمها احتكار التجارة الخارجية بشكل أو بآخر** بواسطة التحكم في الطرق.[13] والسر في هذا أن الوضع الجغرافي قد جعل من المغرب الكبير ممرا حيويا لا مفر منه بالنسبة للمبادلات الدولية طيلة القرون الوسطى الإسلامية. فكان من الطبيعي قبل قيام الدولة أن تؤدي الطرق التجارية إلى تقوية الأطماع وإذكاء الصراعات بين مختلف العصبيات الكبرى بالمنطقة. أما بعد استقرار الدولة، فإن التحكم في نفس الطرق يصبح العمود الفقري لكل سياسة اقتصادية ببلاد المغرب الكبير. تاريخ الفترة كله يشهد بذلك. وعصر ابن خلدون يشهد بذلك أكثر من غيره أو مثل غيره على الأقل : يكفي أن نذكر بالتطاحن الذي لمن ينقطع إلا في النادر حول قواعد الذهب ببلاد المغرب الأدنى والمغرب والأوسط عبر القرون، ويكفي أن نشير إلى الصراعات المرة التي قامت بين مختلف الجبهات والعصبيات منذ العصر الإدريسي ـ الأغلبي ـ الرستمي حتّى العرض المريني ـ الحفصي ـ العبد الوادي حول سجلماسة وتاهرت وسبتة وتلمسان والقيروان.[14]

12) **المقدمة**، ص 283.

13) أنظر على سبيل المثال لا الحصر :

Vittorino MAGALHÃES – GODINHO : **L'économie de l'empire portugais aux XVè et XVIe siècles**, **S.E.V.P.E.N**, Paris. 1969, 99-102, 105-133 et 177.

Ch. E. DUFOURCQ : **l'Espagne catalane et le Maghreb aux XIIIe et XIVe siècles**, Paris, P.U.F, 1966, 136-138.

A. MIQUEL : **La géographie humaine du monde musulman jusqu'au milieu du XIè siècle**, Paris, 1975, II, 147-153.

14) يمكن الرجوع إلى الدراسات والمقالات العامة الآتية :

F. de la CHAPELLE : **Esquisse d'une histoire du Sahara occidental, Hesperis**, XI, 1930. 35-95.

T. LEWICKI : **L'Etat nord-africain de Tahert et ses relations avec le Soudan occidental à la fin du VIIIe et au IXè siècle**, in **Cahiers d'Etudes Africaines**, VIII. 1962.

M. LOMBARD : **L'Islam dans sa première grandeur (VIIIe-XIe s.,)**, Paris, 1971, 61-66.

CH. E. DUFOURCQ : **op. cit, pp.** 377-385

G. MARÇAIS : **Les Arabes en Bérbérie du XI au XIV s**, Paris-Constantine, 1913, pp. 375, 381 – 385, 394-396, 554-559.

ظاهرة كهذه تعتبر عاملاً فعالاً في تاريخ الدول الحاكمة بمختلف بلدان المغرب الكبير. فهي من بعض النواحي لا تقل أهمية عن ظاهرة العصبية التي وقف عندها ابن خلدون عن صواب فأطال الوقوف. وهي تعتبر بالنسبة للتاريخ الاقتصادي لمجتمعنا عامل أهم، لأنها هي التي تفسر في النهاية عدم ظهور طبقة مماثلة للطبقة التجارية النشيطة المتوثبة التي ظهرت في نفس الفترة الزمنية بالجمهوريات الإيطالية وغيرها من مدن الغرب الأروبي مثلا. ومع كل هذا، فنحن لا نجد لها أثراً في تحاليل ابن خلدون رغم توفر المادة المتعلقة بها مبعثرة في تاريخه.

وثابتة أخرى لم يلتفت إليها ابن خلدون ولم يتعرض لها هذه المرة في المقدمة ولا في التاريخ ولا في بقية كتاباته، وهي إهمال الدولة المغربية المتاجرة للأسطول التجاري. أجل، هنالك صفحات مشهورة في المقدمة تتحدث عن مراحل تطور الأساطيل المغربية، غير أن هذه الصفحات لا تتحدث إلا عن الأساطيل الحربية دون غيرها. أما الأسطول التجاري، فلا أثر له فيما نعلم. وغيابه يقتضي أن الدولة المغربية الميالة إلى الاحتكار لم تفكر بتاتاً في الاتصال بالأسواق الخارجية مباشرة عن طريق البحر وإنما اكتفت بدور الوساطة السهلة المربحة فتركت الآخرين يحملون سلعهم إلى السواحل المغربية ثم يأخذون من نفس السواحل ما يحتاجون إليه من السلع الإفريقية والمنتوجات المحلية. وما سوف ينتج عن هذا أن الدولة المغربية لن تتحكم أبدا في السوق العالمية كما كان يمكنها أن تفعل في كثير من الأحيان وحتّى نهاية القرن الثالث عشر للميلاد.[15] ومعناه أيضا أن هذه الدولة لن تفكر فيما يسمى بحماية الإنتاج المحلي وأنها لم تكن بالتالي لتتحكم في مستقبل اقتصادياتها ولا في مستقبل مداخيلها التجارية الخاصة كدولة على المدى البعيد.

15) ورد الحديث عن الأساطيل الحربية ببلاد المغرب في **المقدمة**، المكتبة التجارية، ص 252 ـ 257، وبجانب المصادر العربية الكثيرة التي تشير بين الفينة والأخرى إلى نزول البحارة الأجانب ببعض الموانئ المتوسطية والأطلسية قصد الاتجار، هنالك وثائق رسمية وشهادات حية وصلتنا عن عصر ما قبل ابن خلدون أو ما بعده بقليل تؤيد كلها ما نذهب إليه. ونذكر من بينها :

DE MAS LATRIE : **Traités de paix et de commerce concernant les relations des chrétiens avec les Arabes de l'Afrique septentrionale au Moyen-Age**. Paris. 1886.

R. BRUNSCHVIG : **Deux récits de voyage inédits en Afrique du Nord au XVè siècle, Abdelbâsit Ibn Khalil et Adorne**. Paris. 1963.

ثم هنالك دراسات حديثة تتناول الموضوع من زوايا مختلفة :

F. BRAUDEL : **La Méditerranée et le monde méditerranéen à l'époque de Philippe II**. Paris., 1966. I. 107-110.

Ch. E. DUFOURCQ : **op. cit.** p. 136-138

V. MAGALHAES - GODINHO : **op. cit.** p. III.

أما إذا حاولنا أن نلتفت الآن إلى المجتمع المحكوم فنشركه. بجانب الدولة في اهتماماتنا لنسأل ابن خلدون عن بعض الثوابت والمتغيرات التي تربط عادة بين الطرفين أو تنظم علاقات بعضهما مع بعض، فلسوف نلاحظ أن مؤلفنا لم يحط هنا أيضا بكل شيء.

فالكل يعلم أن المعارضة الاجتماعية والاقتصادية ببلاد المغرب الكبير كانت تقوم دائما باسم العقيدة والمذهب في حالة توفر الدولة نفسها على عقيدة ومذهب واضحين تعتنقهما وتحكم باسمهما. والكل يعلم أن هنالك دولتين عاصرهما ابن خلدون واحتك بهما قامتا على العصبية وحدها دون الاتكاز في الأوائل على أي عقيدة خاصة متميزة، ونقصد دولة المرينيين بفاس ودولة بني عبد الواد بتلمسان.

فلنقتصر على الدولة المرينية ولنتساءل عن الحلول التي لجأت إليها لسد هذا العجز. ولنقتصر بالتالي ـ نظرا لما يقتضيه المقام من إيجاز ـ على مجتمع واحد هو مجتمع المغرب الأقصى لنتعرف على موقفه من الثابتة المتعلقة بتاريخه في المعارضة السياسية وعلى موقفه من المتحولات الناتجة عن الحلول الرسمية المرينية كذلك.

وهنا ينبغي التذكير بأن الدولة المرينية قد وجدت نفسها منذ الأوائل أمام قوتين دينيتين اجتماعيتين أساسيتين كان لابد من أخذ كل منهما بعين الاعتبار : كان هنالك الفقهاء بالمدن من جهة، وكان هنالك المتصوفة بالمدن والبوادي من جهة ثانية، وكان على المرينيين أن يحاوروا كلا من الطرفين طبقا لمصالحهم الخاصة كحكام أيضاً. أما بالنسبة للفقهاء فإن المرينيين قد استعانوا بهم في إقامة المدارس وترجمة سياستهم التعليمية الجديدة إلى الواقع. ثم استطاعوا بفضل سياسة الرواتب والجرايات أن يستميلوا هذه الطبقة في جملتها فلم يكتفوا بأن يجعلوا منها أداة من أدوات التأطير والتكوين والتمركز وإنما اختاروا لها أن تساندهم أحياناً في عمليات الفتح والتوسع والإشعاع. وأكبر دليل على هذا أن الحملة المشهورة التي قادها أبو الحسن المريني سنة 748 (1347) ضد بلاد الحفصيين لم تكن مجرد حملة عسكرية وإنما كانت حملة دينية فقهية شارك فيها أشهر علماء المالكية بالمغربين الأوسط والأقصى في نفس الوقت.[16] وأما المتصوفة فقد اتخذوا من الحكم المريني موقفا آخر يختلف عن موقف الفقهاء من نفس الحكم. وذلك لأن الأمر يتعلق هنا بقوم ذوي مواقف معروفة من الدولة ورجال الدولة. وهذه المواقف تتلخص في الانزواء أو الابتعاد والمقاطعة إلا

16) أورد ابن خلدون نفسه تفاصيل كثيرة عن هذه الحملة التي عاصرها صبيا في كل من تاريخه ورحلته، أنظر :
ابن خلدون : **التاريخ**، طبعة بيروت، 1959، المجلد السابع، ص 557 ـ 575.
ابن خلدون : **التعريف بابن خلدون ورحلته غرباً وشرقاً**، القاهرة، 1951، ص 21 ـ 55.

عند الضرورة وفي بعض الظروف الاستثنائية كظروف الجهاد بالأندلس. وقد استطاعوا لأسباب متعددة أن يفرضوا وجودهم على الدولة المغربية منذ نهاية القرن السادس للهجرة أو الثاني عشر للميلاد. فالمراكشي يذكر في كتابه أن عصريه المنصور الموحدي كان يجمع «الصالحين والمنتمين إلى الخير... ويجعلهم كلما سار (إلى الغزو) بين يديه».[17] ولجوء المنصور إلى مثل هذه العملية المتكررة رغم مناهضة التصوف نظريا وتطبيقيا للعقيدة الرسمية ليس براجع في الغالب لمجرد الرغبة في المحاباة أو التودد وإنما هو يعكس ولا شك رغبة الخليفة الموحدي في الاستفادة من نفوذ الصوفية لدى العامة بشكل أو بآخر. وهذا مما يؤكد قوة هذا النفوذ منذ وقت باكر جداً. ومهما يكن من شيء، فيكفي أن نتصفح كتاب التشوف أو كتاب المقصد الشريف لنلمس مدى انتشار الحركة الصوفية عبر البوادي والحواضر المغربية قبل قدوم المرينيين وبعد استيلائهم مباشرة على الحكم.[18] ويكفي على الخصوص أن نرجع إلى رحلة ابن قنفد القسنطيني لنتعرف على وزن هذه القوة الدينية الاجتماعية بنفس المنطقة في عصر ابن خلدون نفسه.[19] فهذه الشهادات المعاصرة أو شبه المعاصرة تؤكد كلها ما سبق أن ألمحنا إليه من تغلغل للحركة الصوفية في الجبال والسهول ومن مقاطعة للحكم المريني من طرف زعماء الطوائف والربط لأسباب معقدة لا مجال لشرحها في هذا الإطار.

ويبدو أن المرينيين قد حاولوا التخفيف من وطأة هذه الفئة منذ البداية فاستعانوا في ذلك بفئة دينية اجتماعية أخرى كانت تحظى بعطف كبير في المدن على الخصوص هي **فئة الأشراف**. فلقد اهتم الحكم المريني بمجرد قيامه فعلا بإكرام هذه الفئة وترقيتها إلى أن جعل من كبارها شبه شركاء له في مختلف الامتيازات المادية والمعنوية والبروتوكولية

17) عبد الواحد المراكشي : **المعجب في تلخيص أخبار المغرب**، القاهرة، 1949، ص 286.

18) ابن الزيات : **كتاب التشوف إلى رجال التصوف**، الرباط، 1958 أو الرباط، 1984، عبد الحق الباديسي : **المقصد الشريف والمنزع اللطيف في ذكر صلحاء الريف**، الرباط، 1982، وترجم منه القسم المتعلق بتراجم الأولياء إلى اللغة الفرنسية بعناية ج.س. كولان :

G.S. COLIN : **EL-Maqsad, vie des saints du Rif, Archives Marocaines**, XXVI, Paris, 1926.

19) ابن قنفذ القسنطيني : **أنس الفقير وعز الحقير**، الرباط، 1965، ومما يعزز ما نذهب إليه أن الدولة المرينية قد اهتمت بدورها، ومنذ أول أمرها، ببناء الزوايا بجانب اعتنائها بتشييد المدارس، وأن بعض رجال السياسة والبلاط من بين المثقفين قد خلفوا لنا أعمالا حول التصوف النظري تعتبر من أروع ما كتب في الموضوع وعلى رأسها تأليف لابن خلدون نفسه ـ أنظر :

ابن خلدون : **شفاء السائل لتهذيب المسائل**، تحقيق ابن تاويت الطنجي، اسطنبول، 1958، أو طبعة بيروت، 1959.

لسان الدين ابن الخطيب : **روضة التعريف بالحب الشريف**، بيروت، 1970.

ابن مرزوق : **المسند الصحيح الحسن في مآثر مولانا أبي الحسن**، بالأسكوريال رقم 1666 أو مجلة اسبريس 1925، ص 35 ـ 36. وقد نشر من بعد بالجزائر، سنة 1981.

أيضا : فالبيعة في عصر ابن خلدون لم تعد تنعقد إلا بمحضر نقيب الشرفاء الأدارسة. وهؤلاء الشرفاء الأدارسة قد أصبحوا يتمتعون بجرايات وإقطاعات واسعة، ونقيبهم إذا حضر قام له السلطان ومن بمجلسه. وزعيم الشرفاء الصقليين بسبتة كان له هو الآخر عدة امتيازات لا تقل عن امتيازات زعيم شرفاء فاس، ونفس المعاملة نجدها معممة على بقية الأشراف وخاصة منهم شرفاء سجلماسة في عهد أبي عنان. فنفس الدولة كانت على اتصال إذن بفروع متنوعة من الشرفاء واتبعت في حقهم نفس السياسة القائمة على التعظيم والعطاء والمبرة والإكرام.

وقد ترتب عن هذه السياسة أن أخذ الشرفاء يشعرون بأهميتهم كقوة اجتماعية على الأقل. وترتب عنها أيضا أن أصبحت لهذه الفئة امتيازات مادية متوارثة لم يكن من السهل التخلي عنها بصفة نهائية.[20] ومن هنا أتى الدور الذي سيلعبه الشرفاء على المستوى السياسي في عصر ابن خلدون وبعد وفاته بقليل : فلقد توفي ابن خلدون سنة 1406/808 كما هو معلوم. وفي سنة 1465/869، أي بعد مرور ستين سنة لا غير، شهدت عاصمة المرينيين ثورة عارمة ذهب ضحيتها آخر ملوك بني عبد الحق ومعه الدولة المرينية كلها. كانت أسباب هذه الثورة أسبابا جبائية اقتصادية بالدرجة الأولى، وكان لهذه الأسباب الجبائية انعكاس مباشر على وضعية الشرفاء الأدارسة وامتيازاتهم، وكان يتزعم الحركة التمردية قوم من الفقهاء المتشددين، وكان يساند الفقهاء من جهة أخرى جمهور الصوفية الشاذلية، إلا أن الذي نصب على رأس الثورة ليتسلم مقاليد الحكم لم يكن غير نقيب الشرفاء الأدارسة بفاس، وهو يومئذ محمد بن عمران الجوطي.

قد يكون من المفيد أن نشير بسرعة إلى أن الحكم الإدريسي لن يعمر طويلاً وأنه لم يستمر أكثر من ست سنوات. ولكن الذي ينبغي أن يسترعى الانتباه في نظرنا هو ذلك التقارب الموجود بين بعض الأحداث التي جرت العادة بتقديمها وكأنها مستقلة عن بعضها كل الاستقلال : فلقد انتصر الثوار وقام الحكم الجديد في نهاية شهر رمضان من سنة 869 هـ. ولم يمر إلا شهران اثنان وإذا **بالإمام الجزولي**، زعيم الصوفية، **يغتال** في نهاية شهر ذي القعدة بعيداً عن العاصمة. فما العلاقة الممكنة بين الحدثين ؟ الواقع أننا لا نستطيع الإجابة في مثل هذا الإطار، ولكن الراجح أن الأمر يتعلق هنا **باغتيال سياسي** وأن هذا الاغتيال السياسي سوف يلعب دوره في تحديد طرح جديد لمشكل العلاقات بين الشاذلية والأدارسة من جهة، وبين الشاذلية وبقية أشراف المغرب من جهة أخرى.

20) للمزيد من التفاصيل حول تطور العلاقات بين كل من المرينيين والصوفية والأشراف، أنظر البحث أدناه، ص 79 ـ 126.

مثل هذه التطورات ترتبت عن سياسة رسمية مضبوطة معينة ما في ذلك من شك. وهي سوف تطرح إشكالية مصيرية بالنسبة لمستقبل الأوضاع العامة بالمغرب الأقصى. ولقد حاولنا جهد المستطاع أن نصل بينها وبين الجذور التي تربطها بالمتغيرات الرسمية التي انطلقنا منها وبالثابتة المتعلقة بتقاليد المغاربة في مجال المعارضة الاجتماعية والاقتصادية، ولكن ماذا عن كل هذا في كتابات ابن خلدون ؟

لا شيء مع الأسف. والغريب أن الرجل قد أحس ببوادر التحول الدولية المحدقة بالبشرية جمعاء وتحدث عنها في صفحة خالدة[21] مع أنه مر بجانب بعض العوامل الأساسية لتحول مجتمعه الخاص الضيق ولم ينتبه إليها.

على أن الإنصاف يقتضي أن لا ننسى أن ابن خلدون قد أشار في تآليفه إلى كل من الفقهاء والأشراف والمتصوفة من بين معاصريه، ولكن الحقيقة أن الأمر يتعلق بمجرد إشارات سريعة عابرة لا تكاد تفيد شيئاً ولم تطرح في أي إطار تحليلي على كل حال : هنالك مقارنة نظرية أو شبه نظرية يعقدها بين الفقهاء وبين من يسميهم «بالوارثين مثل أهل رسالة القشيري» فيعوم القضية في الماضي ويغرقها في القدم والتعميم.[22] واستخفافه بدعاة الصوفية في عصره أشهر من أن نقف عنده، أما اهتمامه بالتصوف الذي أفرد له كتابا قائما بذاته، فهو اهتمام نظري فردي بحت لا علاقة له في منظوره حسب ما يبدو بالاجتماعيات ولا بتطور التاريخ.[23] وأما بالنسبة للأشراف، فالملاحظ أن حظ هذه الفئة في مختلف كتابات ابن خلدون لم يكن بأحسن من حظ الفقهاء والمتصوفة : نحن نجد مفكرنا يتحدث بين الفينة والأخرى عن بعض الشرفاء كأفراد أو كأسر. نجده يتحدث مرة واحدة عن نقباء الأدارسة في المقدمة كما يتحدث مرة واحدة عن زعيم شرفاء سبتة في التعريف حسب ما نعلم.[24] أما فيما عدا هذا، فهو يكتفي بالإلحاح على «**أن عصبية الفواطم** وقريش أجمع قد ذهبت، **لاسيما بالمغرب**»، ويقصد المغرب الكبير كلّه بطبيعة الحال.

21) **المقدمة**، ص 32 ـ 33.

22) أنظر الفصل المتعلق بالخطط الدينية الخلافية وخاصة ص 224.

23) حول الكتاب المشار إليه، أنظر التعليق 19، وحول موقف ابن خلدون من دعاة الصوفية، أنظر **المقدمة**، ص 159 ـ 161 وص 311 ـ 330.

24) **المقدمة**، ص 26 والتعريف، القاهرة، 1951، ص 80 ـ 81.

كيف تفسر هذه الثغرات بالنسبة لعالم مخبري انطلق في تحاليله واستنتاجاته من دراسة الحاضر وملاحظة الواقع ومشاهدة المجتمع ؟ الجواب عن مثل هذا السؤال العريض ليس من صلب الحديث ولا يتصل حتما بموضوع الكلام. ثم إنه لا يهمنا الآن في حد ذاته : يكفي في هذه المرحلة أن نتريث قليلا كلما تعلق الأمر بتاريخ المجتمع المغربي بمعناه الواسع أو الضيق وأن لا نحمل الكتابات الخلدونية مالا تحتمله وأن لا نقوّل صاحب المقدمة ما لم يقله أو ما لم يثبت بعد على الأقل أنه قاله أو زعمه لنفسه أو أحال عليه.

قضية المدارس المرينية : ملاحظات وتأملات*

ليست قضية المدارس حسبما يبدو بقضية معزولة تنحصر في المدارس أو تقف عندها وإنما هي قضية متعددة المنافذ والأبعاد و«قضية ـ ملتقى». وبما أن علامتنا الجليل الأستاذ السيد محمد المنوني قد سبق له أن سلط الكثير من الأضواء على التجربة المرينية برمتها وعلى حيز المدارس شكلا ومضمونا ومنهجا ومناخا بوجه خاص، فلعل من الجائز أن نكتفي هنا بتحديد بعض مواطن التأمل أو تدقيق بعض نقط الاستفهام على الأقل.

وحتى ينحصر مجال التمعن أو التساؤل ضمن إطار إشكالي بَيِّن، ربما كان من الأنسب أن نذكِّر في البداية ببعض البديهيات. من هذه البديهيات أن المدارس في البلاد الإسلامية قد ارتبطت خلال «العصر الوسيط» بقضية تجاوزت هذا العصر لتصل إلينا محَمَّلة بالرواسب هي قضية التعليم. ومنها أن المدارس المرتبطة بموضوع التعليم لم يكن لها أن تتصرف اعتباطا فتختار من التعليم ما تشاء وتترك ما تشاء. وبالتالي فإنها لم تتقيد بهذا التعليم كمجرد رصيد معرفي تلقيني وإنما كان عليها أن تلتزم به كاتجاه وفلسفة وسياسة كذلك. وبديهية أخرى، وهي أن للفظ المدارس في الفترة الوسيطية معنى حضاريا تقنيا مضبوطا ترتب فيما يبدو عن وضع ديني ـ اجتماعي ـ قانوني معيَّن. ومع أن هذا الوضع قد يختلف قليلا أو كثيرا عبر بلاد الإسلام، إلا أن من بين مستلزماته القارة المشتركة أنه يتحكم دائما في، سوسيولوجية المثقف المسلم، بمعنى أنه قد حدد باستمرار علاقة العالم والمتعلم بكل من المجتمع والحكم والجهاز التعليمي نفسه.

*) نشر ضمن الأعمال المهداة للأستاذ محمد المنوني والمنشورة تحت عنوان : «**في النهضة والتّراكم**»، الدار البيضاء، دار توبقال للنشر، 1986، ص. 47 ـ 63.

من هنا فإن ملاحظاتنا سوف تندرج ضمن محورين متكاملين : أولهما يتصل بالمدارس كأداة وخطة ومراحل كبرى، أما الثاني فيتعلق بالوضع المؤسّس لهذه المدارس وما عسى أن يكون قد ترتب عنه من مضاعفات ولوينات محلية ذات خصوصية بارزة مميزة.

I ظرفية ظهور الخطة المرينية واتجاهها العام

1 - المدلول وحيثياته

لكي تتضح معالم الظرفية المحيطة بالمشروع المريني ويظهر الاتجاه المترتب عنها، سوف يكون علينا أن نعمل على تحديد المشروع في حد ذاته. من أجل هذا وجب التعريف أولا بمدلول لفظ المدارس. وبما أن لهذا المدلول مستويين اثنين متراكبين قد يصعب التمييز بينهما دائما من مختلف الزوايا، فلنحاول أن نبتعد عن الدروب الملتوية التي يسير عليها كل تطور دلالي لنكتفي بالملاحظات المبدئية التالية :

أ - بالرجوع إلى وظيفة «المدرسة» أثناء الفترة التي تهمنا، يمكن أن نقول عن هذه المؤسسة إنها قد قرنت باسمرار بين التعليم والإيواء. فإذا كان هذا هو **المستوى الأول** البارز لمدلول لفظ المدارس بالنسبة لنفس الفترة، أفيحق لنا أن نتوسع قسرا فنتخطى هذا الحيّز الزمني المحدود لنقول بأقدمية الظاهرة وأسبقيتها على العصر المريني بمعناه المتداول المعروف ؟

ب - بالرغم من «المعقولية» النسبية لهذا التحفظ من الناحية النظرية الصرف، قد يكون من غير المعقول أن لا نقر ما أثبته البحث من وجود هياكل سكنية - تعليمية بالمغرب الأقصى قبل قدوم المرينيين.[1] خصوصا وأنه لم يكن للهياكل المرينية نفسها أن تنطلق فجأة من الفراغ المطلق أو من مجرد تقليد عفوي مرتجل للمؤسسات الشرقية النائية. ومع هذا فإن من الواجب أن نتساءل عن معنى توفر مثل هذه المؤسسات من قبل ؟ هل معناه أن «الأصل» كان مطابقا «للنسخة» في كل شيء ؟ أم هل معناه أن الأمر يتعلق بمحاولات متنوعة قد اختلفت باختلاف الفترات ؟ وقبل هذا، أفيجوز لنا أن نربط حتما بين وجود الهياكل أيام المرابطين أو الموحدين مثلا ووجود التسمية ذاتها مطلقة على نفس الهياكل ؟

[1] محمد المنوني، **العلوم والآداب والفنون على عهد الموحدين**، الرباط، 1977، ص 20 - 28، مع تحفظنا بالنسبة للتسمية كما هو مبين في المتن. حول تسمية أقدم الهياكل التعليمية، راجع **التشوف**، الرباط، 1984، ص 89 وكتاب **مفاخر البربر**، الرباط، 1934، ص 69.

ج ـ أهم ما يمكن أن نلح عليه عند مواجهة أسئلة من هذا القبيل أن جل النصوص التي تعرضت للمؤسسات التعليمية قبل المرينيين **نصوص متأخرة يرجع تاريخها إلى العصر المريني نفسه**، أي إلى عصر «المدارس ـ المرجع» التي لا يتطرق إلى تسميتها الشك. القضية صحيحة بالنسبة لما كتبه العمري وابن الخطيب وابن القاسم الأنصاري وصاحب الحلل الموشية وغيرهم. ومعلوم أن ظاهرة انزلاق المصطلحات الثقافية أو الحضارية عبر العصور شيء وارد متكرر ينبغي التنبيه عليه. ولعل من أحسن ما يمثله بالنسبة لموضوعنا أن ابن فرحون المتوفى سنة 1397/799 قد قرر رغم تأخره أو بسبب تأخره هذا بصدد ترجمته لأبي علي ابن سكرة المعروف بالصدفي المتوفى سنة 1120/514 أن هذا الأخير رحل إلى المشرق ثم «عاد إلى الأندلس واستقر **بمدرسة مرسية** ورحل إليه الناس»[2] بينما لم يزد ابن بشكوال المتوفى سنة 1183/578 على أن كتب في حق نفس الرجل أنه «وصل إلى الأندلس في صفر من سنة تسعين وأربعمائة وقصد مرسية فاستوطنها وقعد يحدث الناس **بجامعها**»[3] لا بمدرستها. ولعل هذا النوع من الانزلاقات الدلالية «البريئة» المتكررة هو الذي حذا بأحد معاصري ابن فرحون وابن الخطيب وصاحب الحلل الموشية والعمري ـ ونقصد ابن مرزوق الجد المتوفى سنة 1379/781 ـ إلى أن يخالف ضمنيا كل هؤلاء فينكر صراحة أن يكون «لأهل المغرب عهد ولا معرفة بموضع» المدارس قبل أن يبتني يعقوب بن عبد الحق المريني مدرسته الأولى التي سوف نقف عندها بعد قليل.[4]

د ـ بجانب النصوص المرينية المشار إليها، هنالك نص **موحدي** فريد يستعمل لفظ «المدرسة» بمعناه النهائي المتأخر. ومما يضاعف من أهمية هذا النص أن الأمر يتعلق بنص شبه رسمي وصلنا في شكل وثيقة حبسية صادرة عن البلاط الموحدي ومؤرخة بخامس شعبان من سنة 658 هـ،[5] أي على عهد الخليفة المرتضى الذي ولي ما بين بداية سنة 1248/646 وغرة سنة 1266/665 فكان بذلك الخليفة الموحدي قبل الأخير. وإذا تذكرنا ما كان يجتاح

2) ابن فرحون، **الديباج المذهب في معرفة أعيان علماء المذهب**، القاهرة، 1351، ص 105. ولقد تنبه جورج مقدسي إلى إمكانية عدم مطابقة لفظ «المدرسة» هنا لمدلوله التاريخي دون أن يقارن بين نص ابن فرحون ونص ابن بشكوال الذي نعتقد أنه المصدر أو أنه مصدر من المصادر على الأقل، أنظر : G. Makdisi, **The Madrasa in Spain : Some remarks,** in ROMM n° 15 – 16, 2ème semestre, 1973, 153 – 158, notamment pp. 153 – 155.

3) ابن بشكوال، **الصلة**، طبعة مدريد، 1882، ترجمة رقم 327، ص 145 ـ 148 وخاصة ص 147.

4) ابن مرزوق، **المسند الصحيح الحسن في محاسن ومآثر مولانا أبي الحسن**، الجزائر، 1981، ص 116، ومن الواضح أن المؤلف يقصد «بموضع» المدارس ما نسميه اليوم بوضعها، أنظر حول هذا الوضع أدناه، ص 74 ـ 78.

5) يرجع الفضل في التعريف بهذه الوثيقة إلى الأستاذ الجليل السيد محمد المنوني الذي نشرها ضمن تعاليقه القيمة على قطعة «المسالك» للعمري، أنظر **البحث العلمي**، العدد الأول، السنة الأولى، 1964، ص 147، تعليق رقم 1.

المغرب في هذه الفترة من تقلبات عميقة ترتبت عن تقسيم البلاد وعجز العاصمة عن مقاومة المد المريني ـ الحفصي المتقدم نحو السهول الأطلسية وبلاد الحوز ثم مراكش نفسها أمكننا أن نقرن كل هذا بتسرب بعض المفاهيم المذهبية العقائدية الجديدة ومن بينها المفهوم الذي اقترن حتى الآن بلفظ «المدارس» خارج المغرب وخارج إيالة الموحدين بوجه عام.[6]

هـ ـ هذا المفهوم هو بالضبط ما نعتبره **المستوى الدلالي الثاني** لكلمة «مدرسة». وتوضيحا لهذا المستوى، ربما كان من الأنسب أن نلمح إلى أن لنفس الكلمة **نكهة تقنية خاصة** يرتبط ظهورها من الناحية الاصطلاحية بانبعاث حركة أهل السنة بالشرق الإسلامي على حساب مختلف فصائل التيار المتشيع. فالكلمة قد ظهرت بهذه النكهة على الأرجح في منتصف القرن الخامس بخراسان ثم انتقلت بسرعة ملحوظة عبر البلدان المجاورة لتصل مصر مع نهاية الدولة الفاطمية بعد قرن من الزمن تقريبا.[7]

أما بالنسبة لبلاد المغرب الكبير، فالملاحظ أن التجاني قد تحدث في رحلته المدونة في مطلع القرن الثامن الهجري عن **مدارس** مدينة طرابلس الحفصية (بالجمع) فذكر أن «أحسنها المدرسة المنتصرية التي كان بناؤها... **فيما بين سنة خمس وخمسين إلى سنة ثمان وخمسين**» قبل أن يضيف نقلا عن بعض التقاييد القريبة من الحدث فيما يبدو أنها «المدرسة التي أنشأتها بها الهمة العلية الإمامية المنتصرية» وكأنها **المدرسة ـ المنطلق** لبقية المدارس التي يشير إليها من قبل ولا يقف عندها.[8] وبالتالي، فهل معنى هذا أن المستنصر الحفصي الذي ولي سنة 646 ثم تلقب بلقب الخلافة سنة 650 للهجرة قد أخذ في التقرب من مالكية البلاد الإفريقية عن طريق تأسيس «مدرسة» بالمعنى التقني السني للكلمة فاختار لتأسيسها مدينة متاخمة لمنطقة الشرق الإسلامي وبعيدة في نفس الوقت عن عاصمته «الموحدية» هي مدينة طرابلس الغرب ؟ وبما أن الأمر يتعلق بهذه المدينة بالذات، أفلا يمكن أن يكون لاختيارها حافز معين من نوع خاص قد يرتبط بالأوضاع المتردية بنفس منطقة الشرق الإسلامي من جراء هجمات المغول ؟

6) حول تفاصيل هذه الفترة وظهور بعض مؤشرات تطور الشعور الديني بالمغرب على المستوى الرسمي نفسه، أنظر **البيان المغرب** لابن عذاري، القسم الثالث، تطوان، 1960، ص 389 ـ 454.

7) حول ظهور «المدارس» وانتشارها بالشرق الأوسط، يرجع بالدرجة الأولى إلى المقال الجامع الآتي :

D. Sourdel, **Réflexions sur la diffusion de la Madrasa en Orient du XIe au XIIIe siècle, in L'enseignement en Islam et en Occident au Moyen-Age, Colloques internationaux de la Napoule**, I, Paris – Geuthner, 1977, 165-184.

8) التجاني، **الرحلة**، تونس، 1958/1377، ص 251 ـ 252 وكذلك :

R. Brunschvig, **La Berbérie orientale sous les Hafsides**, II, Paris, 1947, pp, 290 – 291.

الواقع أن لا سبيل إلى البث في مثل هذه الأسئلة على مستوى المصادر. إلا أن من الواضح مبدئيا أن العامل الثاني لم يكن ليقل أهمية عن العامل الأول إن لم يكن أهم منه نظرا للوضع الجغرافي لمدينة طرابلس واعتبارا لمجمل الظرفية المحيطة بتأسيس المدرسة «المنتصرية» المشار إليها. ذلك أن بيعة شرفاء الحجاز قد وجهت إلى الخليفة المستنصر سنة 1259/657، أي مباشرة بعد سقوط الخلافة السنية العباسية واحتلال بغداد من طرف المغول مع بداية سنة 1258/656. ومن جهة أخرى فإن مصر السنية لم تلبث أن بعثت ببيعتها هي الأخرى للخليفة الحفصي سنة 1260/659.[9] وبالرجوع إلى هذين الحدثين المرتبطين ولا شك ببعضهما وبالفراغ الشرعي الفادح المترتب عن سقوط الخلافة السنية بالشرق الإسلامي، يمكننا أن نضع قضية تدشين سياسة «المدارس» بإفريقية سنة 658 للهجرة في محلها من تطور السياسة الدينية للحفصيين. وبالتالي فإن اختيار مدينة طرابلس لم يكن لِيَرِدَّ في الغالب لمجرد الصدفة. خصوصا وأنه مرتبط من بعض النواحي بحلم موحدي قديم يدعو إلى تخطي الصحراء الليبية نحو الشرق.[10] وبما أن فرصة تحقيق الحلم قد أصبحت الآن سانحة أكثر من ذي قبل، فلربما حاولت الخلافة الحفصية بحكم موقعها أن تقطع الطريق على الخلافة الموحدية الأم التي كان من شأنها أن تطمع نظريا قبل غيرها في التقاط تركة المشروعية التي كانت تتقمصها الخلافة المنهارة بالشرق. وهكذا فإن من الجائز جدا أن يكون لهذا التنافس الخفي الصامت بين مراكش وتونس دور ما بجانب الضغوط السنية الداخلية في تزامن المبادرة الحفصية بطرابلس وبناء «مدرسة» مراكش التي تشير إليها وثيقة التحبيس الصادرة عن البلاط الموحدي **في نفس سنة 658 هـ.**

ومهما يكن من أمر هذا التزامن وأسبابه الممكنة الأخرى، فالذي يهمنا منه هنا أنه قد يفسر الاتجاه «المدرسي» الذي اختاره المرينيون منذ وقت باكر جدا من وجهين :

- من الزاوية المغاربية ومن حيث مشروعية «المشروع» التعليمي نفسه، لم يزد المرينيون على أن عملوا في انسجام مع الخط المرن المتطور للحركة الحفصية التي كانت تخرهم ضد الخلافة الموحدية بعد أن انشقت عنها.[11]

9) حول هاتين البيعتين والمصادر المتصلة بهما، أنظر : R. Brunschvig, La Berbérie..., I, Paris 1940, pp 45 – 47.

10) هنالك إشارات متفرقة تشهد بهذا في المصادر الموحدية المعاصرة، أنظر على الخصوص **كتاب المعجب** للمراكشي (طبعة القاهرة، 1949، ص 230 وص284) وما سجله ابن جبير في رحلته «من عجيب ما (شاهده) في أمر الدعوة المومنية الموحدية وانتشاركلمتها» بالبلاد المصرية سنة 579 هـ (أنظر **رحلة ابن جبير**، طبعة ليدن، 1907، 78 ـ 79).

11) حول خدمة المرينيين لبني حفص قبل استيلائهم على الحكم بالمغرب وبعيده، أنظر ابن خلدون، كتاب العبر، ج 7، بيروت، 1959، ص 463 ـ 464 وكذلك ابن عذاري، المصدر السابق، ص 273.

- على المستوى المغربي الصرف، كانت الخلافة الموحدية مع المرتضى قد بلغت أوج تمزقها السياسي المذهبي الذي كان قد تبلور مع «مروق» المامون بن المنصور وتبرؤه من العقيدة التومرتية المؤسّسة سنة 626 هـ. ومدرسة مراكش الآنفة الذكر قد تكون قبل كل شيء مؤشرا لما نعلمه من طرق أخرى عن تضاعف نفوذ المذهب المالكي بالمغرب في منتصف القرن السابع الهجري.[12]

من هنا نفهم واقعية الحكم المريني الفتي عندما اختار مسايرة ركب المذهب الصاعد بغية «التمركز» مذهبيا في الداخل وبأسلوب يلتقي ظاهريا مع أسلوب أولياء النعمة والسادة الشرعيين في «الخارج». ونظرا لانعدام عقدة «التنكر» الممكن لعقيدة مسبقة عند الحكام الجدد فإن سياستهم التعليمية قد كشفت عن وجهها أكثر بكثير من سياسة المرتضى أو سياسة المستنصر فارتأت أن تعمل على نشر تعاليم المذهب المالكي **بغية التَّمَيُّز عن الأول والابتعاد ضمنيا عن الثاني**. وكانت الوسيلة الطبيعية التي لجأ إليها نفس الحكام الجدد لترجمة سياستهم هذه أن عمدوا تَوّاً إلى إقامة مؤسسات سنية صريحة لا غبار عليها هذه المرة هي التي عرفت بالمدارس المرينية. وبناء على كل هذا، فإن الحديث عن «المدارس» **بالمعنى الحقيقي** للكلمة مرتبط في نظرنا **بالنظام المريني السني** لا بغيره رغم توفر هياكل تعليمية مماثلة من قبل.

2 - ظرفية الظهور وفترة الانطلاق

لعل من أغرب ما يلاحظ بالنسبة لملابسات الخطوة التي دشن بها المرينيون سياستهم التعليمية بفاس أنها ملابسات غير واضحة على الإطلاق. ذلك أن المصادر الروائية الرسمية أو شبه الرسمية لا تكاد تقف عندها من جهة. ومن جهة أخرى فهنالك رواية مثقلة بالمبهمات نجدها مذكورة عرضا في بعض كتب المناقب التي تطفح بالمعلومات الدفينة الفريدة من نوعها في كثير من الأحيان. وأهم ما يستفاد من المصادر الروائية الرسمية أن الأمير يعقوب بن عبد الحق قد بادر إلى الإقدام على محاولة أولى لإقامة مدرسة بفاس سنة 674 هجرية

12) يتضح من خلال تحريات لنا لم تنشر بعد حول وضع المذهب المالكي بالمغرب في الفترة الموحدية أن تيار «المذهب» قد تقوى في النصف الأول من القرن السابع بسبب تفجر المذهب الرسمي الحاكم وكذا بسبب نزوح عدد كبير من مالكية الأندلس بعد سقوط قرطبة وإشبيلية ومرسية وغيرها من المراكز «المذهبية» المجاورة. ولقد انعكست هذه الظاهرة حسبما يبدو في توفر قضاة المالكية لدى المرينيين الأوائل كما انعكست في السلوك المعتدل عقائديا للخليفة المرتضى الموحدي، أنظر ابن عذاري، نفس المصدر، ص 452 وما يليها وكذا ابن الأحمر، **روضة النسرين**، الرباط، 1962، ص 19، 22 - 23 وأيضا محمد المنوني، **الآداب والعلوم والفنون على عهد الموحدين**، ص 55 - 56.

ومباشرة بعد تمهيده لمختلف أطراف البلاد.[13] والذي تلمح إليه الرواية الأخرى أن نفس الأمير قد اضطر إلى الإحجام عن هذه المحاولة الأولى ولم يعد لمثلها إلا بعد أن خرج ومن معه من المدينة القديمة ليختط مدينته البيضاء في شوال سنة 674 هجرية كذلك. بمعنى أن الرواية الأخيرة تجمع بين نجاح العملية كلها ومغادرة الحكام الجدد للمدينة العتيقة التي تم اختيارها كعاصمة منذ أول الأمر. ومما يستفاد من مجمل الشذرات المتفرقة لهذه الرواية المتصلة بترجمة أبي اسحاق بن مطهر الورياغلي - وهو زعيم حركة المعارضة فيما يبدو - أن بناء «البلد الجديد» قد ترتب عن خلاف عميق ربما كاد يؤدى إلى الفتنة داخل أسوار مدينة فاس. ومِمَّا يتبين من خلال السطور أن هذه الوضعية المتفجرة قد ترتبت هي نفسها عن انقسام متأزم في أوساط الطلبة والعلماء حول «مسألة فقهية» لم تحدَّد صورتها بالطبع وإنما نرجح اعتمادا على بقية الأحداث المحيطة بها أنها قد تتصل مباشرة بالسياسة التعليمية للمرينيين الأولين كما سوف نرى.[14]

وكيفما كان الأمر فإن الرواية الإخبارية نفسها قد سجلت رغم حذرها وتجنبها التفاصيل المحرجة أن الأمير يعقوب بن عبد الحق قد دشن مدرسته الأولى بفاس - وهي مدرسة الصفارين - سنة 675 لا قبلها، **أي بعد اختطاطه «البلد الجديد»** وإقامة محلته خارج «المدينة». ومع هذا فهو لم يتوفق حسب الرواية الدفينة إلى استمالة كل «الفقهاء» كما يتضح من خلال ما أورده صاحب «المقصد» القريب نسبيا من الأحداث إذ يقول : «لما بنى الأمير يعقوب المدرسة التي في قبلة جامع القرويين من رحبة البقر وأراد دخولها صلى في جامع القرويين يوم جمعة وكان الفقيه إسحاق (الورياغلي) يصلي في الجانب الغربي من الصف الأول فلقيه الأمير يعقوب بعد صلاة الجمعة فقام إليه وعانقه ثم قعد معه وقال : أسألك

13) بجانب هذه الخلاصة العامة المشتركة بين مختلف المصادر الإخبارية المرينية المتداولة، يلاحظ أن أقدم رواية رسمية وصلتنا حول بداية الحكم المريني قد تجنبت ذكر خروج الحكام الجدد من مدينة فاس ولم تتعرض بالتالي لأي سبب من أسبابه بينما تجعل منه رواية ابن خلدون المتأخرة مجرد خروج اختياري أملته الرغبة في المزيد من مظاهر الأبهة وسعة النفوذ (قارن بين رواية الملزوزي في **نظم السلوك**، الرباط، 1963، ص 102 ورواية ابن خلدون، **كتاب العبر**، ج 7، بيروت، 1959، ص 401 - 402). وبين هذه الرواية وتلك، هنالك الرواية الوسط التي دونت على عهد أبي سعيد، وهي رواية لم تغفل حدث الخروج من فاس كالرواية الأولى وإنما ردت أسبابه بخلاف الرواية الأخيرة إلى اعتداء أحد اليهود على شرف «جارية مسلمة»، مما أدى إلى بطش الأهالي بأهل الذمة واضطرار يعقوب بن عبد الحق إلى ابتناء مدينة جديدة تأوي اليهود بجانب مقر سكناه بغية رعاية حقوق أهل الذمة. أما السياسة «التعليمية» التي أصبحت مقبولة نسبيا في عهد أبي سعيد كما هو مبين في المتن، فالملاحظ أن نفس الرواية الإخبارية الوسط لا تتعرض إليها من قريب ولا من بعيد (أنظر **الذخيرة السنية**، الرباط، 1972، ص 161 وابن أبي زرع، **روض القرطاس**، الرباط، 1972، ص 322).

14) البادسي، **المقصد الشريف...**، الرباط، 1982، ص 110 - 111، الكتاني، **سلوة الأنفاس...**، فاس، 1316، ج 3، ص 144 - 145، وانظر أدناه، ص 76 - 77.

عن ثلاث مسائل فقال : لا فائدة في السؤال فإنك لا تعمل بالجواب، فألح عليه فأبى وقال له : عد عن هذا فما أجيبك بشيء...».[15]

وقبل أن نعود إلى الأسباب الممكنة لمثل هذا الموقف المتحفظ وإلى أصل الخلاف الجاثم وراءه والمتمثل من وجهة نظرنا في «المسألة الفقهية» المبهمة الآنفة الذكر، لنلاحظ أن المشروع «المدرسي» المريني قد **توقف زهاء نصف قرن من الزمن** دون أن يتم الالتفات إلى الظاهرة ولا إلى التساؤل حولها حتى الآن فيما نعلم. ذلك أن الحلقة الثانية من حلقات المسلسل التعليمي السني لم تبرز بالفعل إلى الوجود إلا سنة 720 هـ، أي على عهد خامس سلاطين الدولة المرينية السنية المالكية. وأقل ما يستنتج من هذا البطء الملحوظ بالنسبة للحكام الجدد أن الطريق أمامهم لم تكن تخلو من عقبات ربما أخذت تنحدر مع بداية عهد أبي سعيد.

وملاحظة أخرى قد تتمم الأولى وهي أن عملية استئناف المشروع قد ظلت بطيئة بدورها ولم تكتمل إلا في أيام أبي الحسن لتضعف من جديد مع ولاية ابنه أبي عنان. والنتيجة أن أبا سعيد قد أنشأ أربع مدارس كلها بفاس باستثناء واحدة أسسها بتازة بينما قام ابنه أبو الحسن ببناء إحدى عشرة مؤسسة موزعة عبر أرجاء البلاد. أما أبو عنان، فمن المعروف أنه اكتفى بإقامة مدرسة بمكناس وأخرى بفاس اشتهرت باسم المدرسة البوعنانية أكثر من توأمتها الأولى المشيدة بمدينة مكناس.[16] وبما أنه تم الفراغ من هذه الحلقة الأخيرة سنة 756 هـ[17] فالحاصل من مجرد عملية طرح حسابية بسيطة أن الأغلبية الساحقة من المدارس المرينية **قد أنشئت في ظرف من الزمن لا يتعدى ستا وثلاثين سنة** قبل أن يتوقف المشروع نهائيا عن النمو والاتساع من حيث الكم على الأقل.

وإذا ما رجعنا إلى التجربة «المدرسية» المعبرة عن انبعاث المد السني بالشرق الإسلامي فيما بين منتصف القرنين الخامس والسابع أمكننا أن نلاحظ نوعا من الاستمرارية على مستوى

15) البادسي، **المقصد الشريف**...، ص 111.

16) حول مجموع المدارس المرينية، أنظر :

J. Berque, **Ville et université, aperçu sur l'histoire de l'école de Fès**, in **Revue historique de droit français**, 1948 – 49, pp. 64 – 117; G. Marçais, **L'architecture musulmane d'Occident**, Paris, 1954, pp. 286-294; R. Le Tourneau, **Fès avant le Protectorat**, Casablanca, 1949, pp. 68 – 71.

وكذا محمد المنوني، **مدخل إلى تاريخ الفكر الإسلامي في العصر المريني الأول**، **مجلة دار الحديث**، ع. 1، 1979، ص 267 ـ 294.

17) أنظر المرجع أعلاه لجورج مارسي، ص 286.

التشييد والتوسع بالنسبة لشبكة المدارس في جملتها.[18] أما بالمغرب الأقصى حيث تركزت التجربة أكثر مما فعلت بالمغرب الأوسط وبلاد إفريقية، فأهم ما يميز المشروع «المدرسي» المريني المتأخر أنه **قد تعثر طويلا قبل أن ينطلق بسرعة ليقف نهائيا وبسرعة تفوق السرعة الأولى.** ماذا يعني كل هذا ؟ هل معناه أن المعارضة بالشرق كانت أضعف من معارضة المغاربة لنفس الخطة التعليمية السنية ؟ أم هل معناه أن الجبهة المالكيةلم تكن من القوة والانسجام في أول الأمر على ما نتصور اليوم ؟ الواقع أنه لا يسعنا في الوقت الراهن إلا أن نقف عند مميزات خط سير المشروع المريني وما قد يترتب عنها من مثل هذه التساؤلات. ولعل من جملة الوسائل الأولية لفهم خصوصيات التجربة المنوه بها أن نحاول التعرف على وضع المدارس كمؤسسة داخل مجموع الجهاز الحاكم في عصر بني مرين.

II وضع المدارس المرينية

لكي تتضح مميزات هذا الوضع وتبرز معالمه الكبرى، ربما كان من المنطقي أن نعود بسرعة إلىالشرق الإسلامي حيث نلاحظ أن المدارس قد ظهرت في مناخ متعدد المذاهب السنية فكان هنالك بالطبع مدارس الحنفية ومدارس الشافعية ومدارس الحنابلة وبعض مدارس المالكية على قلتها. وبالتالي فإن عامل التنافس قد لعب ولا شك دوره في إذكاء جذوة الاستمرارية والحماس لدى الجميع بدرجات متفاوتة. ومن جهة أخرى فإن جميع هذه المدارس على اختلاف مشاربها السنية قد ترعرعت في جو يتم بالصراع ضد الشيعة الإسماعيلية ومن نحا نحوهم ممن اعتبروا شيعة متطرفة.

وبالقياس إلى مثل هذه المواصفات، نلاحظ أن الإطار الذي ظهرت فيه المدارس المرينية بالمغرب الأقصى لم يكن مماثلا للإطار الشرقي ولا مختلفا عنه، رغم المظاهر، كل الاختلاف. فهو مختلف عنه أساسا لأن التنافس بين المذاهب السنية بالمغرب غير وارد في الفترة التي تهمنا رغم استمرار المذهب الظاهري بعد زوال الحكم السابق ورغم ما ذكر عن المنصور الموحدي من تعامل مع الشافعية بالمغرب نفسه.[19] فيما عدا هذا نجد أن عنصر من

18) مما نتج عن هذه الاستمرارية أن عدد المدارس في منتصف القرن السابع وعند بداية التجربة المرينية بالمغرب كان قد بلغ ستة وثلاثين ببغداد وخمسة وأربعين بمدينة حلب وتسعة وثمانين بدمشق مثلا، أنظر :
D. Sourdel, op. cit, pp. 170 – 175.

19) بالنسبة لاستمرارية المذهب الظاهري، أنظر محمد المنوني، **التيارات الفكرية في المغرب المريني**، مجلة **الثقافة المغربية**، ع. 5، 1971، ص 29 ـ 30، وبالنسبة لأقدمية نفس التيار بجانب المذهب الشافعي. أنظر **الكامل في التاريخ** لابن الأثير،المجلد 12، طبعة ليدن،1853،ص 145 ـ 146.

كان يسميهم أهل السنة من المعاصرين بالخوارج أو الروافض عنصر متوفر في أقصى المغرب كما هو متوفر بالشرق لولا أنه لا يعني بالنسبة للمغاربة إلا الموحدين وأتباع المذهب الموحدي الممتزج بالمهدوية على مستوى العقيدة الشعبية على الأقل. خصوصا وأن أثر هذا المذهب قد تجسد في شكل حركة مناهضة انطلقت من معقل الحركة التومرتية ومهدها الأول بالأطلس الكبير غداة افتتاح مراكش من طرف المرينيين.[20] وبعد ما أخمدت نار هذه الحركة الموحدية بالجنوب قام بأقصى الشمال داعية مناوئ للحكم الجديد سنة 686 هـ «فَقُتِلَ وطِيفَ برأسه في بلاد المغرب» قصد حسم الداء أو قطع الرجاء وحتى يَعتبر الجميع بمصير الرجل ولاشك.[21]

والغريب في الأمر أن المدارس التي اضطلعت في الشرق بمقاومة التشيع لفائدة السنة بمختلف مذاهبها قد قوبلت بالمغرب رغم التشابه النسبي بتحفظ ملحوظ تجاوز شأو التحفظ الذي قوبلت به في الأوائل بالشرق.[22] وبما أن هذا التحفظ قد اقترن بتوقف المشروع المريني لمدة طويلة جدا كما أسلفنا، فلسوف يكون علينا أن نحاول استجلاء بعض العوامل الأساسية التي قد تقف وراءه أو تفسر صموده.

ولعل من الواضح البين عند تمعن الأمور أن تَصلُّب بعض علماء المغرب إزاء المؤسسة التعليمية المرينية قد يؤول في الواقع إلى طبيعة الوضع الخاص الذي تميزت به هذه المؤسسة عما يماثلها بالشرق الإسلامي. ذلك أن وضع المدارس بالشرق وضع متنوع يشمل **ثلاثة أصناف** : فهنالك المدارس الحرة التي يرجع الفضل في تأسيسها وتمويل مختلف وظائفها إلى الخواص من العلماء والأعيان من جهة، وهنالك المدارس شبه الرسمية التي أقامها وحبس عليها بعض الأمراء أو الوزراء أو غيرهم من أعيان الدولة الحاكمة من جهة أخرى، وهنالك أخيرا المدارس الرسمية التي أمر ببنائها والإنفاق عليها السلاطين أنفسهم. أما بالمغرب فإن النوعين الأولين منعدمان على الإطلاق حسبما وصلنا عن الفترة التي نحن بصددها. بمعنى أن مبادرة البناء والتمويل المنتظم قد أتت دائما من جهة السلطان دون غيره ثم ظلت مختصة به طيلة العصر المريني على الأقل. وقد نتج بالطبع عن هذا **أن المدارس بالمغرب آنئذ مؤسسات رسمية تابعة كلها للدولة دون غيرها.**

20) ابن خلدون، **العبر**، ج 7، ص. 400 ـ 401.

21) البادسي، **المقصد الشريف...**، ص 115.

22) حول موقف الرأي العام من المدرسة النظامية التي أسست ببغداد سنة 459 هجرية، أنظر ابن العماد، **شذرات الذهب**، بدون تاريخ، ج 4، ص 307.

وحتى نقدر هذا العامل حق قدره، ربما كان من الضروري أن لا ننسى أن «منحة» الطالب ـ أو مرتبه حسب قاموس العصر ـ مشروطة بانتسابه لمدرسة من المدارس. ونتيجة هذا أن التعليم الحر التقليدي بالمساجد قد أمسى مهددا ككيان واتجاه على المدى القريب. ولعل مما يؤيد ارتباط هذه العناصر ببعضها أن النتائج التي ترتبت **فعلا** عن سياسة المدارس قد آلت بالعلم والتعليم والمتعلم إلى وضعية وقف عندها كل من الإمام الآبلي وتلميذه الإمام المقري الجد منذ منتصف القرن الثامن الهجري، أي مباشرة بعد تغلب المشروع المريني على العقبات وبداية بروز «سلبياته» الحتمية التي قد تكون هي نفسها التي طالما تخوف منها بعض الفقهاء أول الأمر. يقول الآبلي : «إنما أفسد العلم كثرة التآليف **وأذهبه بنيان المدارس**» ويفصل المقري ما أوجزه شيخه فيقول : «وذلك أن التأليف نسخ الرحلة التي هي أصل جمع العلم... وأما البناء **فلأنه يجذب الطلبة لما فيه من مرتب الجرايات** فيقبل بهم على **من يعينه أهل الرئاسة للإجراء والإقراء منهم أو ممن يرضى لنفسه دخوله في حكمهم، ويصرفهم عن أهل العلم حقيقة، الذين لا يدْعَوْن لذلك، وإن دُعُوا لم يجيبوا، وإن أجابوا لم يوفوا لهم بما يطلبون من غيرهم**».(23)

وهكذا فإن «الحيثيات» التي يدلي بها المقري لتدعيم «منطوق حكم» الآبلي ليست في الواقع إلا وصفا دقيقا لمسلسل التبعية التعليمية التي ترتبت عن المدارس المرينية الرسمية. وواضح أن هذا الوصف في العمق إدانة صريحة للخطة «المدرسية» الرامية إلى تدجين التعليم وإخضاعه لإرادة الحكام. ونفس الوصف يعكس من جهة أخرى غيرة واضحة على المهنة وحرمتها وعلى مستوى التعليم بالمغرب. وهنا ملاحظات ثلاث نختم بها هذه القراءة التاريخية لقضية المدارس :

أولا : انطلاقا من هذا الوصف الذي يرجع تاريخه إلى منتصف القرن الثامن كما أشرنا، ربما كان من المعقول أن نتحدث عن تخوف فقهاء المعارضة في نهاية القرن السابق من وقوع ما وقع قبل وقوعه. وبالتالي فإن من بين علماء هذه الفترة الأخيرة من كان على وعي تام بأهمية الرهان المتعلق في النهاية بوضع التعليم ودوره ومصيره.

على أن الانصاف يقتضي أن نُسنِد موقف هذا الصنف من العلماء إلى عامل ربما احتل مكان الصدارة في وقت ما وقد كُنِّي عنه بما سمي «بالمسألة الفقهية» كما رأينا. وقد يغلب على الظن عند تأمل الظرفية الجبائية المرينية أول الأمر أن هذه «المسألة» قد تؤول إلى

23) المقري، **نفح الطيب**، ج 5، بيروت، 1968، ص 275 ـ 276، أحمد بابا، **نيل الابتهاج**، القاهرة، 1351 هـ، ص 246 ـ 247.

تشدد الفقه المالكي في شأن تحبيس الملوك والحكام على العموم بحكم استغراق ذمتهم كما يقولون.[24] ومما يسمح بهذا التخريج أن تدشين أول مدرسة مرينية بفاس قد اقترن **في الأخير** بتحديد الموارد المالية لهذه المدرسة من طرف الرواية الرسمية نفسها حيث قررت أن «إجراء المرتبات على الطلاب والمقرئين» بها كان «من جزية اليهود لعنهم الله» على حدتعبير صاحب الذخيرة.[25] ولعل من المفيد أن نشير بسرعة إلى أن الحكم المريني قد سُبِقَ إلى هذا الحل في إطار مغاير بعض الشيء عندما تصلب الإمام الطرطوشي بمصر تجاه الحكام العبيديين بسبب «المكوسات والمعونة على المظالم» فجعلوا له «عشرة دنانير في كل شهر يأخذها من جزية اليهود».[26]

ثانيا : إذا ما تركنا الفترة المرينية نفسها لنتعرف على مضاعفات خطتها التعليمية في المدى البعيد وفي بداية «العصر الحديث» بالضبط لمسنا أن هنالك وصفا لهذه المضاعفات البعيدة سجله لنا العلامة السوداني أحمد بابا وله ما يؤيده من النوازل الفقهية المتقدمة التي لها اتصال بقضية التعليم. لقد كتب هذا العالم المالكي في نهاية القرن العاشر الهجري أو بداية القرن الذي يليه بعد أن أورد تعليق المقري الآنف الذكر وهو مثله شاهد عيان فقال : «ولعمري لقد صدق (المقري) في ذلك وبر. **فلقد أدى ذلك لذهاب العلم** بهذه المدن المغربية التي هي بلاد العلم من قديم الزمان كفاس وغيرها **حتى صار يتعاطى الإقراء على كراسيها من لا يعرف الرسالة أصلا فضلا عن غيرها**، بل من لم يفتح كتابا للقراءة قط فصار ذلك ضُحكة. وسبب ذلك أنها صارت **بالتوارث والرئاسات** أعاذنا الله **حتى خلت الساعة ممن يعتمد عليه في علمه**».[27]

ثالثا : ظاهرة تحفظ بعض العلماء من التعليم الرسمي ومستلزماته ظاهرة مستمرة بالمغرب رغم تقطعها على مستوى المصادر على الأقل. وهي بمختلف حلقاتها قد ظلت مطموسة مهمشة من طرف الهيئات المقررة بينما أخذت نفس الظاهرة بعين الاعتبار في الغرب المسيحي الأوروبي منذ بداية القرن السابع الهجري أو الثالث عشر للميلاد. كيف يفسر اختلاف موقف الحكام هنا وهناك من قضية مصيرية حاسمة كقضية الاستحقاق العلمي

24) وردت فتاوى متعددة في الموضوع قد تختلف في الجزئيات ولكنها لا تسوغ تحبيس الملوك بصفة خاصة إلا بعد تقييدها بقيود مصلحية معينة قد تتنوع بتنوع الحالات، أنظر أهم هذه الفتاوي في الجزء السابع من كتاب **المعيار** للونشريسي، الرباط، 1981، خاصة ص 175 ـ 176، 237 ـ 239، 266 ـ 267، 304 ـ 310.

25) **الذخيرة السنية**، الرباط، 1972، ص 162 ـ 163.

26) ابن فرحون، **الديباج المذهب**... ص 277 ـ 278.

27) أحمد بابا، نفس المصدر، ص 247.

والحرية التربوية في مجال التعليم ؟ نعتقد أن السر في هذا الاختلاف واضح بسيط. ذلك أن الدفاع عن استقلالية التعليم وموضوعية المقاييس مرتبط في الغرب بالدفاع عن **شخصية الجامعة**. وشخصية الجامعة في المجال الإسلامي شيء لا يبدو أنه توفر **ككيان مكتمل**. بمعنى أن الجامعة بالغرب الوسيط **تعني لغة هيئة الأساتذة والطلاب لا مكان التدريس وتلقي المعلومات** كما هو الشأن بالنسبة إلينا. لذا فالدفاع عن الجامعة معناه عندهم الدفاع عن **مصالح الهيئة كلها** طلابا وأساتذة إزاء السلطة الدينية تارة وإزاء السلطة الدنيوية تارة أخرى. وبالتالي فإن التعليم الجامعي مرتبط **بهوية جماعية وشخصية معنوية** لها مقوماتها الاجتماعية القانونية وممثلوها ومصالحها المادية والمعنوية كسائر الهيئات التعاضدية المهنية.[28] والغريب أن المغرب الأقصى قد عرف التنظيمات المهنية والهيئات الحرفية كما لم تعرفها أغلبية الأقطار الإسلامية حسبما نعلم في هذه الفترة المرينية بالذات.[29] أما التعليم، فالملاحظ أن التخطيط الرسمي قد استحوذ عليه في نفس الفترة كما لم يفعل في أغلبية الأقطار الإسلامية فيما نعلم كذلك. وبالتالي فإنه لابد من الحذر عند استعمال المفهوم الغربي لمؤسسة الجامعة أو الإحالة عليه لأنه مفهوم يتميز بخصوصيات تختلف أساسا عن خصوصيات التعليم المغربي كما وصلنا وكما رسخته المدارس المرينية في الأذهان.[30] كما أنه يستحسن أن لا نستهين بأهمية مفعول هذا الاختلاف المفهومي الجذري بيننا وبين الغرب على مستوى التوجه العلمي إن لم يكن على مستوى التفاوت التنموي القائم اليوم بوجه عام.

وخلاصة القول أن المدارس المرينية التي طبعت مستقبل التعليم بالمغرب مؤسسات ملتصقة بمرحلة دينية ـ سياسية معينة واختيار رسمي معين. وهي بجانب ارتباطها بظرفية داخلية مضبوطة لم يكن لها إلا أن تتموضع في إطار جهوي واسع ووضعية عامة إسلامية أوسع. وبما أن الدراسات المجهرية تعوزنا حتى الآن بالنسبة للجزئيات، فلعل من المفيد أن نتمثل الكليات في مرحلة أولى مع مراعاة نسبية هذا التمثل وإخضاعه لأبحاث تفصيلية نتمنى أن تنجز في القريب.

28) حول وضع الجامعة بالغرب الوسيط، أنظر : E. Gilson, **La philosophie au Moyen-Age**, Paris, 1962, pp. 391-399; J.Verger, **Les universités au Moyen-Age**, Paris. 1973, pp.28-78;

29) أنظر على الخصوص :
العمري، **مسالك الأبصار**... الترجمة الفرنسية، باريس، 1927، ص 215، ابن الحاج النميري، **فيض العباب**... الرباط، 1984، ص 288، محمد بن القاسم الأنصاري، **اختصار الأخبار عما كان بثغر سبتة من سني الآثار**، الرباط، 1969، ص 40.

30) بالنسبة لمحتوى هذا النوع من التعليم واتجاهه التربوي الغالب وتصدره بالنسبة للتعليم الحر في الزوايا، يمكن الرجوع إلى القسم الثاني من الفصل الخامس من دراستنا بعنوان : M. Kably, **Société, pouvoir et religion au Maroc à la fin du Moyen-Age (XIVe-XVe siècles)**, Paris – Maison neuve et Larose, 1986.

مساهمة في تاريخ التمهيد لظهور دولة السعديين*

جرت العادة في مختلف الدراسات القديمة وكثير من الدراسات الحديثة بتقسيم تاريخ المغرب إلى عدة عصور تكاد تكون مستقلة عن بعضها كل الاستقلال. وقد ترتب عن هذه العادة بعض التصورات التي يحق لنا اليوم أن نراجعها ونتحقق من قيمتها. ذلك أن المقياس الأساسي في تبين حلقات هذا التاريخ كان ولا يزال في الغالب هو الحدث العسكري البارز المرتبط بقيام عصبية على أنقاض عصبية أخرى. واحتلال إحدى العاصمتين ـ مراكش أو فاس ـ بالنسبة للقرون المتأخرة من العصر الوسيط كان ولا يزال في الغالب أيضا هو نقطة النهاية بالنسبة لعصر لا علاقة له بالعصر اللاحق ولا بالعصر السابق. وهكذا، فبالرجوع إلى هذا المقياس، وانطلاقاً منه، تمت عملية التقسيم والفصل بين دول تداخل تاريخها في الواقع على عدة مستويات كدولتي المرابطين والموحدين ودولتي الموحدين والمرينيين ودولتي المرينيين والسعديين مثلا. ثم بالرجوع إلى هذا المقياس نفسه لم يلبث الناس في جملتهم أن دأبوا على التمييز بين ما سماه المتأخرون وبعض المتقدمين بعصور الدول البربرية من جهة وعصور الدول الشريفة من جهة أخرى.

وينبغي أن نعترف بأن هذا التقسيم الجذري بمختلف حقبه قد يكون ضروريا في بعض الأحيان كمرحلة مؤقتة من مراحل البحث الأولى. إلا أن الاحتفاظ به شيء لا يطابق الواقع في الغالب ولا ترضاه دائماً طبيعة الأشياء. كل ما هنالك أن تقسيم تاريخ بلد ما بهذه

*) نشر بمجلة كلية الآداب والعلوم الإنسانية بالرباط، عدد مزدوج 3 ـ 4، سنة 1978، ص 7 ـ 59.

الطريقة قد يؤدي إلى أقسام. إلا أن هذه الأقسام قد تبدو عند التدقيق مليئة بالأحداث المتداخلة والجزئيات المعقدة المتناثرة هنا وهناك. والوقوف عند هذه الجزئيات وتلك الأحداث يؤدي لا محالة إلى تساؤلات وافتراضات أو إلى استنتاجات تفضي كلها في أغلب الحالات إلى تجاوز التقسيم الأولي والشك في صلاحيته أو قبوله بشيء من النسبية على الأقل.

كما ينبغي أن نسجل من جهة أخرى أهمية النتائج التي وصل إليها بعض الباحثين - جماعات وفرادى - بالنسبة لمراجعة عملية التقسيم والربط بين حلقات تاريخ المغرب، معتمدين في ذلك مختلف الجوانب الدينية والاجتماعية والمعطيات البشرية والاقتصادية مع مراعاة المناخ الدولي الذي تطور فيه المغرب دائما منذ فجر التاريخ.

ومع ذلك، ورغم المظاهر، فهناك من بين النقط الغامضة الكثيرة في تاريخ المغرب قضية وصول الشرفاء، والشرفاء السعديين بالضبط - دون غيرهم من شرفاء المغرب - إلى الحكم في منتصف القرن العاشر الهجري (السادس عشر للميلاد). ومما يؤكد غموض هذه النقطة أن الدراسات التجديدية التي أشرنا إليها آنفاً لا تكاد تختلف عن الدراسات التقليدية في تفسيرها لهذه الظاهرة فتردها أساسا إلى الغزو المسيحي للشواطئ الجنوبية المغربية. ونحن نعتقد أن إلقاء بعض الأضواء على حقيقة هذا التحول وأسبابه يستلزم أن نعود إلى الوراء فنحاول التعرف على الأوضاع العامة لشرفاء المغرب كافة طوال العصر المعروف بالعصر المريني، وبالضبط طوال القرنين الثامن والتاسع للهجرة أو الرابع عشر والخامس عشر للميلاد.

وهكذا نكون قد اخترنا موضوعاً محدداً ينطلق من حدث عسكري بارز لنحاول تفسيره بالرجوع إلى مختلف الممهدات الدينية والاجتماعية والسياسية والاقتصادية التي سمحت لعنصر مجتمعي معين في ظروف تاريخية معينة بالقيام بدور الزعامة والدفاع عن وحدة التراب وحوزة البلاد وكيانها. ولربما لمسنا من خلال تتبعنا لهذه الممهدات مدى ترابط حلقات تاريخ مجتمع يبدو مفككاً من خلال التصورات الموروثة عن التاريخ السياسي العسكري التقليدي.

على أنه لا يعزب عن ذهننا بتاتاً أن تناول موضوع من هذا القبيل قد يعتبر من الناحية العلمية البحتة مراهنة أو شبه مراهنة : فالموضوع شائك في حد ذاته، والمصادر قلما تجود بمعلومات مناسبة دقيقة مضبوطة، والفترة لم تحظ في جملتها بدراسة جدية مستوفية للشروط لأن «العصر المريني» لم يفز حتى الآن بمثل هذه الدراسات العامة الشاملة.

ومع ذلك فسوف نحاول أن نبدي بعض الملاحظات المتعلقة بالظروف التي أهلت شرفاء المغرب عامة ليمثلوا «طاقة اجتماعية» قابلة للتطور قبل أن نقف قليلا عند مراحل هذا التطور وظروفه ونتائجه بغية محاولة التعريف ببعض جوانب تاريخ المجتمع المغربي خلال فترة من أهم فتراته التحولية.

□□□

الواقع أن موضوعا كهذا يحتاج إلى تقديم تاريخي قد يؤدي إلى استعراض مختلف المراحل السابقة التي مر منها كل من فكرة الشرف الدينية وشعار الشرف السياسي داخل المغرب الأقصى. وقد يؤدي بنا إلى تصنيف الأشكال التي تقمصها هذا الشعار داخل المجتمع المغربي الكبير وخارجه على الضفة الشمالية للأبيض المتوسط. إلا أن المقام لا يتسع لمثل هذا التقديم بطبيعة الحال. فيكفينا إذن أن نذكر ببعض النقط التي تتصل مباشرة بالفترة المحددة التي أشرنا إليها.

ومن أهم هذه النقط أن تصدع الدولة الموحدية ابتداء من سنة العقاب (1212/609) يعتبر نقطة تحول أساسية في تاريخ المنطقة كلها. ومعلوم أن التجربة الموحدية قد ارتكزت في أول أمرها على أساس إيديولوجي لم يغفل عنصر الانتساب لأهل البيت ولا عنصر الانتساب للقرشية. ومعلوم أيضاً أن الدولة الحفصية بإفريقية هي التي ستعتبر نفسها الوارثة الشرعية لهذه الإيديولوجية بمجرد ما تبرأ المامون الموحدي منها سنة 1229/626. وفي منتصف القرن الثالث عشر، وبعدما أصبح للدولة الحفصية الفتية نفوذ واسع داخل المغرب الكبير ـ أي بعدما أخضعت يغمراسن حليف مراكش وأصبحت لها حركة قبلية قوية مناصرة لها داخل المغرب الأقصى هي حركة المرينيين ـ أعلنت الخلافة الحفصية بصفة رسمية، وتلقب أبو عبد الله بن أبي زكرياء بلقب الخليفة المستنصر سنة 650 هـ/1253. فمن المسلم به أن المرينيين سيفتحون أمصار المغرب باسم هذه الخلافة كما سيدخلون مراكش باسمها سنة 1269/668. وسيظل المرينيون على ولائهم الفعلي والمبدئي لتونس طيلة المدة التي كان يميل فيها ميزان القوى من الناحية العسكرية والاقتصادية لصالح بني حفص، أي حتى بعد وفاة الخليفة المستنصر سنة 1277.[1]

1) هنالك نص شامل لابن خلدون يلخص تطور هذه العلاقات في أول أمرها. أنظر العبر، طبعة بيروت 1959، المجلد السابع، ص 463 ـ 467. وللتعرف على تفاصيل هذه النقطة وإطارها العام، يمكن الرجوع بالدرجة الأولى إلى الدراسة القيمة التي خصصها الأستاذ برانشفيك لتاريخ المغرب الأدنى في عصر الحفصيين، الجزء الأول، القسم الأول. **R. Brunschvig : La Berbérie orientale sous les Hafsides**, Paris, 1940, tome I, 1re partie.

ولن ندخل في تفاصيل الأحداث لأن هذه التفاصيل لا تهمنا بقدر ما يهمنا التماسك الذي نلمسه دائما من خلال هذه الإشارات العابرة بين تاريخ أقطار المغرب الكبير رغم المظاهر وتعدد الحركات. وافتراق الطرق بين الأنظمة السياسية والظروف الاجتماعية في هذه الأقطار في غضون القرن السادس عشر قد يفسر من بعض النواحي بما سوف نحاول التعرف عليه : فإذا كانت الجماهير في المغرب الأقصى قد حملت الأشراف إلى الحكم، فليس ذلك لمجرد بغية «التبرك» أو جريا وراء «البركة» كما يحلو لكثير من المؤرخين أن يزعموا. ولو كان هذا التفسير المبسط يرتكز على أساس اجتماعي لكنا قد رأينا جماهير المغرب الأوسط وجماهير المغرب الأدنى قد لجأت بدورها إلى أسرة من الأسر الشريفة لتتبرك بها حتى تستطيع الصمود في وجه الغزو الأجنبي من جهتها.[2]

القضية أهم إذن من أن نخلص منها بهذه الطريقة أو أن نمر عليها مر الكرام. فلنحاول أن نتتبع الخطوط العريضة للحياة السياسية والاجتماعية بالمغرب الأقصى عبر القرنين اللذين يفصلان **فترة «الانقسام»** في القرن الثالث عشر عن **فترة «الافتراق»** علنا نعثر على بعض العناصر التي تساعد على فهم هذا **المفترق** الذي ظهرت معالمه منذ مطلع القرن السادس عشر.

□□□

يمتاز القرن الرابع عشر على مستوى المغرب الكبير بتطاحن ذائب على جميع المستويات بين فاس وتلمسان. ومن الواضح أن هذه الصراعات كان محركها الأساسي هو رغبة

2) لاحظ الأستاذ جاك بيرك في مقاله «توبة الهلاليين» قلة ورود ظاهرة الشرف في نوازل المازوني، وهي وثائق تتصل بالحياة الدينية والاجتماعية بالمغرب الأوسط، ويرجع تاريخها إلى ما بين منتصف القرن الرابع عشر ونهاية القرن الخامس عشر. وإذا كان عدم لجوء مغاربة المغرب الأوسط إلى الشرفاء قد يفسر بقلة ورود ظاهرة الشرف أو انعدامها، فهذا لا يمنع من محاولة التعرف على الأسباب التي أدت إلى هذا الاختلاف بالضبط بين ما كان يجري في نهاية القرن الخامس عشر في مجتمعين متجاورين متصلين ببعضهما. وللتعرف على هذه الأسباب أو بعضها، لابد من الرجوع إلى القرن الرابع عشر على الأقل، وهذا مما يبرر الإطار الزمني الذي وقع اختيارنا عليه. أنظر :

J. Berque : **Les Hilaliens repentis, Annales**, sept. – oct. 1970, pp. 1328 – 1329.

وقد حاول مؤرخو فترة الحماية تلافي هذه الصعوبة فراحوا يؤكدون في مرحلة أولى أن ظهور «طبقة الأشراف» كما يسمونها راجع لقيام الحكم السعدي نفسه في منتصف القرن السادس عشر ومترتب عنه وبالتالي متأخر بالنسبة إليه. إلا أنهم لم يلبثوا أن تراجعوا قليلا فوضعوا ظهور هذه الطبقة في منتصف القرن الخامس عشر وربطوه بالاحتلال البرتغالي لبعض الثغور المغربية وبالتفاف «العامة» حول الأشراف «تبركا بهم» من أجل الوقوف في وجه الغزاة. إلا أننا نعتقد أن هذه النظرية ناقصة من عدة نواح، وغرضنا من هذا المقال هو طرح المشاكل من الأساس حتى نضع مثل هذه التأويلات على المحك.

وممن أشبع القول في هذه النظرية وأعطاها «أساسا» دينيا تعتمد عليه ميشو بيلير وشاركه في الأخذ بها كل من عاصره أو أتى مباشرة بعده من المؤرخين. أنظر مثلا :

Michaux – Bellaire : **Confréries, Archives marocaines**, XXVII, Paris, 1927, p. 34, pp. 59 – 61 et passim.

المرينيين في انتزاع زعامة المغرب الإسلامي من يد الحفصيين بعد وفاة المستنصر الحفصي وظهور بوادر الضعف والانقسام بتونس. فالقرائن كلها تدل على أن المرينيين كانوا يقرنون نشاطاتهم خارج المغرب الأقصى بالتفكير في إقامة دولة تقوم على **العصبية الزناتية** بعد توحيد هذه العصبية وضم العبد الواديين إلى بني عسكر وبني عبد الحق في مرحلة أولى قبل اكتساح المغرب الأدنى وانتزاع الزعامة الشرعية من يد **الحفصيين المصامدة**. وعلى هذا فإن الأسلوب العسكري السياسي الذي اختاره المرينيون هنا في محاولاتهم الوحدوية هو في النهاية نفس الأسلوب الذي سبق أن اختاره المصامدة بقيادة عبد المومن في منتصف القرن الثاني عشر. وإذا لم يكن هذا الطموح إلى الخلافة قد أفصح عن نفسه علانية إلا في عهد أبي الربيع سليمان سنة 1308/708، كما تشهد بذلك بعض القطع النقدية التي ضربت في عهده،(3) فمن الثابت أن جد أبي الربيع هذا ـ وهو أبو يعقوب ـ كان قد اتصل بأشراف مكة سنة 1305/704 بينما كان يحاصر تلمسان حصاره الطويل المشهور. كما أنه أكرم مثوى أحد أمرائهم في نفس السنة فأتته البيعة رسميا مع وفد الحجيج في السنة التالية بعد أن كان هؤلاء الأشراف قد اعترفوا بالخلافة الحفصية في عهد المستنصر على إثر سقوط الخلافة العباسية ببغداد.(4)

وإذا كان هذا الاتصال بشرفاء الحجاز سيتجدد في عهد أبي الحسن لنفس الغرض، فإنما ذلك لأن بيعتهم كان من شأنها أن تساهم في ملء الفراغ الإيديولوجي الذي كانت الدولة المرينية تعاني منه كلما حاولت التطلع إلى إخضاع الحفصيين أو التدخل في شؤونهم. ومما قد يؤكد هذا أن المرينيين لم يكونوا يتذكرون وجود هؤلاء الأشراف حسب ما نعلم إلا في الفترات التوسعية وعند التأهب للاستيلاء على مملكة تلمسان وما وراء مملكة تلمسان. فبيعة أشراف الشرق كانت تستعمل إذن «للاستهلاك الخارجي» بالدرجة الأولى إن صح التعبير.

أما الداخل، فقد كان له أشرافه المحليون.

(3 Max van Berchem : **Titres califiens d'Occident, Journal Asiatique**, 1907, tome IX, pp. 267 – 298.

4) حول اتصال أبي يعقوب بأشراف مكة، أنظر مثلا العبر، بيروت 1959، المجلد السابع، ص 468 ـ 469. وحول اعتراف هؤلاء الأشراف بالخليفة المستنصر الحفصي سنة 1259، أنظر برانشفيك، المرجع السابق، الجزء الأول ص 45 ـ 46 مع الحواشي المتصلة بالمتن. وأيضا : M. Canard : **Les relations entre les Mérinides et les Mamelouks, A.I.E.O.**, Alger, 1939 – 41, pp. 71 – 72, M. Chapoutot – Remadi : **Les relations entre l'Egypte et l'Ifriqiya aux XIIIe et XIVe siècles d'après les auteurs mamelouks**, in **Actes du premier Congrès d'Histoire et de la Civilisation du Maghreb**, I, 1979, pp. 139-157, surtout pp. 140-141.

من هم هؤلاء الأشراف بالضبط ؟ نعتقد أنه يمكن تصنيفهم صنفين في نهاية القرن الثالث عشر للميلاد. كان هناك أشراف تقليديون من جهة، وأشراف جدد طارئون من جهة أخرى.

أما الأشراف الجدد، فمنهم من قدم من الشمال، مما وراء البحر، واستقر بالشمال. وهؤلاء هم الأشراف السبتيون (أو الصياقلة أو الصقليون الحسينيون) الذين قدموا إلى المغرب من صقلية عبر الأندلس واستقروا بسبتة في منتصف القرن الثاني عشر.[5] ومنهم من قدم من الشرق واستقر بالجنوب، وهؤلاء هم السعديون الذين استوطنوا واحات درعة الوسطى في غضون القرن الثاني عشر أيضاً. ثم قدم من بعدهم الأشراف الذين اشتهروا فيما بعد بالعلويين، وهم شرفاء سجلماسة الذين وفدوا من الحجاز في آخر المائة السابعة، أي في أواخر القرن الثالث عشر، أي في الفترة التي أخذت تتمركز فيها الحركة المرينية بالمغرب كله.

وأما الأشراف التقليديون القدماء، وهم الأدارسة، فيبدو أنهم ظلوا معتصمين بالصمت طيلة قرون وكأنهم في غيبة عما كان يجري بالبلاد، إما لأنهم شردوا فضعف وزنهم الاجتماعي على

5) تحدث ابن خلدون عن هؤلاء الأشراف الحسنيين فسماهم «بني الحسن **ملوك صقلية القائمين فيها بدعوة العبيديين**» (المقدمة ص 254) فأوجز ولخص ما نعرفه عن دخول هؤلاء الأشراف في خدمة دولة شيعية هي دولة الفاطميين أثناء حكمها لجزيرة صقلية في القرن الرابع الهجري (القرن العاشر). وخلافا لما يوجد في بعض تعاليق المصادر المحققة حديثا، فإن هؤلاء الأشراف لم يغادروا صقلية إلا بعد سقوطها في يد النورمان في منتصف القرن الخامس (الحادي عشر) لا قبل «تغلب العدو الكافر عليها». ونظرا لتقلب الأوضاع آنئذ بالشمال الإفريقي بسبب ظهور حركة البدو الهلاليين بالجانب الشرقي وحركة البدو المرابطين بالجانب الغربي من المنطقة، وبما أن القطيعة السياسية كانت قائمة على أشدها في هذه الفترة بين العبيديين وكلا من بني حماد وبني زيري بالمغربين الأوسط والأدنى، فإن معظم خدام الدولة الشيعية بصقلية، وعلى رأسهم الأشراف الأمراء، قد عدلوا ولا شك عن أقرب بلاد المسلمين إليهم بالجنوب وتوجهوا غربا نحو الأندلس.

وبعد ما قامت دولة مهدي الموحدين بالمغرب الأقصى في منتصف القرن السادس (الثاني عشر) قدم فرع من هؤلاء الصقليين إلى مراكش ووضع نفسه رهن إشارة بني عبد المومن، وهو الفرع الذي سيعرف فيما بعد بفرع الطاهريين من بين الحسينيين بفاس. أما الفرع المشار إليه في المتن، فقد استقر بسبتة في نفس الحقبة حسبما يبدو فأقام بعيدا عن العاصمة قليل الاتصال بالحكام الموحدين.

وقد أهملنا ذكر الفرع الأول ضمن أشراف المغرب في أواخر القرن الثالث عشر وأوائل الرابع عشر لأنه أجلي عن مراكش ضمن من أجلي من شيعة الموحدين على يد يعقوب بن عبد الحق غداة دخوله لمراكش سنة 1269/668، فالتجأ إلى قصبة تاوريرت ولم يكن له ذكر بها ولا بعد خروجه منها ونزوله فيما بعد بمدينة فاس. أما شعبة الحسينيين السبتيين، فقد استفادت بعد تغلب المرينيين على المغرب من نوعية العلاقات الطيبة القائمة بين الحكم المريني المتوثب وبني العزفي الذين حكموا سبتة منذ منتصف القرن الثالث عشر ودخلوا في طاعة المرينيين مباشرة بعد احتلالهم لمراكش. وهكذا فإن زعامة الصقليين بالمغرب سيستأثر بها هذا الفرع السبتي طيلة الفترة التي تعنينا، ولذلك اقتصرنا على ذكره في المتن دون غيره. وتجدر الإشارة إلى أن هذا الفرع السبتي قد انقرض اليوم ولم يبق إلا الفرع الأول. (حول عناصر الموضوع أنظر : عبد القادر زمامة : **كتاب ذكر بعض مشاهير أعيان فاس في القديم**، **البحث العلمي**، 1964، ع 3، ص 34 ـ 66، أو **بيوتات فاس الكبرى**، الرباط 1972، ص 15 ـ 17، ابن القاضي : **جذوة الاقتباس**، الرباط 1973، القسم الأول، ص 200 ـ 201، ابن خلدون : **المقدمة**، القاهرة، بدون تاريخ، ص 254، أحمد بن عبد القادر القادري، مجموع بالخزانة العامة بالرباط، مخ رقم د 1632، ورقة 5/أ، عبد السلام بن الطيب القادري : **الدر السني في بعض من بفاس من أهل النسب الحسني**، فاس، ص 69).

إثر الحملات القمعية والإجلائية التي وجهت ضدهم في القرن العاشر على يد المروانيين وأعوانهم من الزناتيين بزعامة موسى بن أبي العافية، وإما لأنهم «انسلخوا من نسبهم ولبسوا جلدة»[6] عصبيات بربرية وانصهروا فيها وعفا نسبهم، وإما لكلا السببين معا.

فنحن إذن في الحقيقة أمام فروع متنوعة تبينا فيها صنفين بناء على المقياس الزمني. وهذه الفروع كلها حسنية باستثناء الصقليين. وهي على اختلافها كان لها قبل أواخر القرن الثالث عشر قاسم مشترك واحد فيما يبدو، وهو أنها لم تكن تتمتع بأي تمثيل على المستوى السياسي لأنها لم تكن تتمتع بأي وجود اجتماعي فوق العادة باستثناء السبتيين من بعض النواحي. وأول ظهور سياسي ـ اجتماعي نسجله لشرفاء المغرب في هذه الفترة نجده يتعلق بهؤلاء السبتيين بالضبط. والواقع أن هذا التغير لم ينتج عن مبادرة من طرف هؤلاء الأشراف وإنما ترتب عن سياسة حكام المدينة الذين أصبحوا يحتفلون منذ منتصف القرن الثالث عشر بعيد المولد النبوي لأول مرة في تاريخ سبتة وتاريخ المغرب وتاريخ الغرب الإسلامي كله.[7] وقد يكون من المفيد أن نحاول البحث عن الدوافع التي دعت بني العزفي حكام سبتة إلى إدخال هذا العيد في هذه الفترة بالذات، إلا أنه لا يهمنا الآن إلا أن نسجل المضاعفات الاجتماعية ـ السياسية التي لم تلبث أن ترتبت عن هذا الاحتفال بالنسبة للأشراف في علاقاتهم مع حكام «أكرموهم وصاهروهم» على حد تعبير ابن خلدون.[8] فبفضل هذه المعاملة أخذ نفوذ الأشراف يتقوى، ولم تمض إلا فترة قصيرة وإذا بهم يحتلون مكانة بارزة في المجتمع السبتي ويتمتعون بنفوذ معنوي له وزنه في الحياة السياسية للمدينة : يتضح هذا من خلال موقف الرئيس أبي سعيد ابن الأحمر الذي احتل سبتة سنة 1306/705 بينما كان

6) اقتبست العبارة بحرفها من الاحتجاج الذي يعقده ابن خلدون للدفاع عن شرف ابن تومرت (**المقدمة** ـ القاهرة، ص 27). ولجوء ابن خلدون إلى مثل هذه الحجة قد يدل على أن الظاهرة كانت منتشرة بالفعل قبل قيام الحركة الموحدية وبعده، ثم إن هنالك شعورا بوجود هذه الظاهرة في بعض الأوساط البربرية بالمغرب الأقصى حتى اليوم.

7) حول المراحل التي مرت منها هذه العادة قبل أن تصبح عيدا شعبيا بالشرق الإسلامي، أنظر **دائرة المعارف الإسلامية** (الطبعة الأولى ـ مادة **مولد** : ج. الثالث، ص 484 ـ 481 ,**E.I.** (1reéd.), III ويمكن الرجوع أيضا إلى المقال المطول الذي نشره الأستاذ أحمد السالمي حول قصائد المولديات بغرناطة والمغرب فيما بين القرنين الثالث عشر والسابع عشر بمجلة **هسبريس** سنة 1956، ص 335 ـ 435. على أنه ينبغي تصحيح ما ذهب إليه صاحب المقال (ص 347) من أن بني العزفي قد أدخلوا هذا العيد في أواخر القرن السادس / الثاني عشر. إذ من الثابت أن بني العزفي لم يحكموا سبتة إلا ابتداء من سنة 1249/647، وأنهم احتفلوا بعيد المولد ابتداء من نفس السنة (أنظر ابن عذاري، **البيان المغرب** ـ تطوان 1960، ص 401 ـ 402 والمقري، **أزهار الرياض**، القاهرة 1939، ج I،ص 39).

8) ابن خلدون، **التعريف**، القاهرة 1951 (تحقيق ابن تاويت الطنجي) ص 80 ـ 81.

أبو يعقوب المريني منهمكا في حصاره الطويل لتلمسان.[9] فقد أجلى أبو سعيد هذا أسرة بني العزفي إلى الأندلس فاحتفى بهم سلطانه وابن أخيه محمد المخلوع، إلا أنه لم يجرؤ على إبعاد الشرفاء الصقليين فاستدعاهم بعد تردد وحاول استمالتهم إليه. يقول ابن السكاك في نصح ملوك الإسلام : «ولما تغلب الرئيس أبو سعيد ابن الأحمر على سبتة قال له خدامه : ما عندك خوف إلا من هؤلاء الشرفاء السبتيين، **فإن أهل البلد مطبقون على تعظيمهم ولا رأي إلا في إخراجهم. فتوقف في ذلك واستعظم الأمر**... فلما كان الغد استدعى جميعهم **ورتب كل ذكر منهم** (أي جعل له راتباً) وقال لبطانته : من يقول لي في هؤلاء شيئاً ضربت عنقه...».[10]

وظلت سبتة خاضعة لبني الأحمر لمدة ثلاث سنوات ثم عادت إلى حظيرة الحكم المريني سنة 1309/708. وعاد بنو العزفي إلى منصبهم معينين من طرف المرينيين في السنة التالية فلم يلبثوا أن تضايقوا من المركز الذي أصبح يتمتع به الأشراف فاضطر آخر العزفيين إلى تغريبهم إلى الجزيرة الخضراء «فاعترضتهم مراكب النصارى في الزقاق فأسروهم».[11]

ويمكن من خلال هذه التجربة المحدودة أن نلمس التطور الذي طرأ على ميزان القوى بين أسرة حاكمة لا تطمح إلى أي لقب ملوكي أو خلافي ولا تطمع في أي إشعاع سياسي خارج منطقة معينة، وبين مجموعة اجتماعية كانت مغمورة في أول الأمر ثم ارتقت لاعتبارات دينية - اجتماعية فأصبحت تكون جبهة اجتماعية تتمتع بامتيازات مادية وتحظى بنفوذ سياسي أخذ يضايق الحكام الذين دعموها من قبل.

□□□

وقبل أن نعود إلى الحديث عن هؤلاء الأشراف السبتيين في إطار آخر، يمكن أن نقرر من الآن مع شيء من التجاوز والتبسيط أن التجربة القصيرة التي كانت لبني العزفي مع هذا الفرع من الأشراف تعكس صورة مصغرة للتجربة الطويلة المعقدة التي خاضها المرينيون مع سائر أشراف المغرب في عصرهم، وهي تجربة انتهت في المدى القريب بوصول الأدارسة إلى

9) حول الدوافع التي أدت بغرناطة إلى احتلال مدينة سبتة في هذه الفترة وحول ظروف هذا الاحتلال وانعكاساته على حصار تلمسان، أنظر :

Ch.E. Dufourcq : **L'Espagne catalane et le Maghreb aux XIVe et XIVe siècles**, Paris, P.U.F., 1966, pp. 369 – 379.

10) ابن السكاك (م 1415/818) : **نصح ملوك الإسلام**، ط. فاس بدون تاريخ، ص 30، وسوف نرمز إلى هذا المصدر بكلمة : نصح.

11) ابن خلدون : **التعريف**، القاهرة 1951، ص 80 ـ 81.

الحكم لمدة قصيرة سنة 1465/869، ثم آلت في المدى البعيد إلى استقرار الحكم في أشراف الجنوب بفضل معطيات داخلية وخارجية في كلتا الحالتين.

□□□

وإذن فلماذا هذه السياسة المرينية إزاء أشراف المغرب ؟ هنالك قضية الخلافة التي كانت تدفع بالمرينيين إلى التسلح ضد الحفصيين ببيعة أشراف الشرق، وهي قضية نجد أثرها في سياستهم إزاء أشراف البلاد بجانب أشراف الحجاز. ثم هنالك عامل آخر، وهو أن المرينيين كانوا في حاجة إلى مساندة الأشراف المغاربة لهم ضد الخصم العبد الوادي من الناحية المعنوية. فالملاحظ أن دولة بني عبد الواد، وهي دولة فتية متوثبة كدولة بني مرين، لم تلجأ أبداً إلى أي سياسة إزاء أشراف المغرب الأوسط لأنها فضلت بكل بساطة أن تعتبر نفسها دولة شريفة. ويكفي أنْ نتذكر بهذا الصدد أن كتاب التنسي المشهور في تاريخ هذه الدولة يحمل عنوانا ذا دلالة واضحة هو «نظم الدرر والعقيان في شرف آل بني زيان».[12] وأغلب الظن أن ملوك تلمسان قد أحيوا هذا النسب أو انتحلوه لأسباب وقائية بالدرجة الأولى، إذ الملاحظ أنهم هددوا من الغرب أكثر مما هددوا هم أنفسهم ناحية الشرق، وأنهم هوجموا وحوصروا مراراً في عقر دارهم ولم يقوموا إلا بهجمات معدودات. ولعل معنى هذا أن مطامحهم وإمكانياتهم العسكرية كانت دون مطامح المرينيين وإمكانياتهم. فالتفوق المريني هنا كان في حاجة إلى دعم معنوي للقضاء على خصم كان يعتبر نفسه أحق بالخلافة مبدئيا وأقرب إلى المشروعية. وبما أن هذا الخصم كان يحاول الانتساب إلى فرع الأدارسة، وبما أنه كان من الممكن التشكيك في صحة هذا النسب، فليس من حجة أقوى من تزكية الأدارسة الصرحاء. وقد يدخل في هذا الإطار ما يشير إليه ابن السكاك في حديثه عن صحة نسب الأدارسة الجوطيين فيقول : «ولقد أخبرت أن جدهم بعث إليه بعض ملوك المرينيين أظنه

12) لا يتعلق الأمر هنا بالشرف بمعناه المجازي وإنما بمعناه السلالي الحقيقي. فقد أشار ابن خلدون قبل صاحب نظم الدرر إلى انتساب بني عبد الواد إلى إدريس الأكبر، وذكر أنهم يرفعون نسبهم إلى القاسم بن إدريس هذا أو إلى أحد حفدته. إلا أن ابن خلدون يبدي تحفظا كبيرا في صحة هذا النسب ويستشهد بالكلمة المتواترة التي تنسب إلى يغمراسن نفسه وهي : «إن كان هذا صحيحا فينفعنا عند الله، وأما الدنيا فإنما نلناها بسيوفنا». (العبر، بيروت 1959، مجلد 7 ص 149، **المقدمة**، القاهرة ص 133).

أما التنسي، فقد رفع نسب بني عبد الواد إلى سليمان بن عبد الله الكامل، أخ إدريس الأكبر (الباب السادس من القسم الأول). ثم هو في الباب السابع الذي ترجم إلى الفرنسية من طرف الأب بارجيس، يتحدث عن خلافة ملوك بني زيان وخلافة يغمراسن «سليل سبطي الرسول وثمرة غصني الزهراء فاطمة البتول...» كما أن هنالك قصائد وأبياتا يرويها التنسي في مدح ملوك تلمسان، وكلها تتحدث عن شرفهم وأحقيتهم بالخلافة.

أنظر المخطوط رقم د 453 (الخزانة العامة ـ الرباط) ص 87 ـ 92، ص 102، ص 135. راجع في نفس الموضوع كتاب **نفح الطيب للمقري**، بيروت 1968، ج 6، ص 195 ـ 204.

السلطان أبا الحسن[13] إلى تلمسان قصدا في التبرك بصحبته **والانتصار على أعدائه لصحة نسبه...**».

هنالك عامل آخر نعتقد أنه لعب دوره في تحديد سياسة المرينيين إزاء أشراف المغرب، وهو أن التصوف في هذه البلاد كان قد تغلغل في الأوساط الشعبية بالبوادي والجبال وأخذ يتسلل إلى أوساط عامة المثقفين وخاصتهم بالمدن والحواضر. ذلك أن المعارضة الدينية - السياسية ضد الموحدين والمذهب الموحدي قد اصطبغت طيلة القرنين الثاني عشر والثالث عشر للميلاد بهذا اللون الصوفي فتزعمها أفراد ليسوا فقهاء محترفين وإنما هم زهاد قضوا معظم حياتهم العملية بالأرياف والجبال فأحدثوا تياراً دينياً من نوع خاص. وبما أن الصوفية بالمغرب في هذا القرن الرابع عشر قد ظلوا على مقاطعتهم المبدئية للحكم المركزي من جهة،[14] وبما أن محبة الرسول وأهل بيته تعتبر ركنا من أهم أركان التصوف الشعبي من جهة أخرى، فليس من المستبعد أن يكون المرينيون قد حاولوا «تلغيم» القطاع الشعبي الذي يعمل فيه المتصوفة عن طريق تجسيد محبتهم لأهل البيت وترجمتها، بخلاف الزهاد، إلى واقع مادي ملموس.

وهكذا وجد المرينيون أنفسهم في حاجة من عدة نواح إلى إقامة سياسة متطورة تعبر عن تعظيمهم وإكرامهم ومحبتهم للأشراف. ولكن، ألم تكن هذه السياسة مجرد واجهة ؟ ألم تكن تحمل في طياتها تناقضات داخلية لا محيد عنها ؟ فلنحاول تعمق هذه السياسة والتعرف عليها عن كثب علنا نجد لمثل هذه التساؤلات جواباً. وإذن فما هي اللحظات الأساسية لهذه السياسة وما هي النتائج التي ترتبت عن كل مرحلة من مراحلها ؟

لعل البوادر الأولى لسياسة المرينيين إزاء الأشراف قد انتظرت عهد أبي يعقوب لتظهر بصفة جلية. وهذا شيء لا يدعو إلى الاستغراب في حد ذاته، لأن سياسة هذا السلطان قد ركزت على مشاكل المغرب الكبير بينما كان أبوه يوجه عنايته للمشاكل الأندلسية بالدرجة

13) جد الجوطيين المشار إليه هو ولا شك محمد بن علي بن حمود، لأنه الجد المشترك لفروعهم الثلاثة الكبرى. وإذا كان ذلك كذلك، فلا يجوز أن يصدق هنا ظن ابن السكاك لأن هذا الرجل عاش في صدر «العصر المريني». ومع أن القضية لا تهمنا في حد ذاتها، إلا أن محمد بن علي هذا قد يكون من معاصري أبي يعقوب على أكثر تقدير. ويرجع في الموضوع مثلا إلى جواب لمحمد بن أحمد المساوي الدلائي مخ د 487، الخزانة العامة ص 79 وص 81 - 82. وأما الجملة كلها فقد أوردها ابن السكاك، **نصح**، ص 18.

14) من بين الأمثلة الكثيرة المعبرة عن هذه المقاطعة المبدئية، ومن أشهرها، مقاطعة الولي أحمد بن عاشر دفين سلا لأبي عنان المريني ورفضه الاتصال به واستقباله في خلوته. أنظر حول هذا الموقف وحول المراسلة التي تمت بين الرجلين ما أورده ابن زيدان نقلا عن ابن صعد في **الإتحاف**، الطبعة الأولى 1930، ج I، ص 304 - 313. ويؤكد هذا الموقف معاصره ابن قنفذ : **أنس الفقير**، الرباط 1965، ص 9. وانظر أيضاً أحمد بابا : **نيل الابتهاج** - مصر 1351، ص 70 وكذا أعلاه ص 24 - 25.

الأولى.[15] فقد جعل أبو يعقوب من عيد المولد النبوي عيداً رسمياً يحتفل به في سائر البلاد[16] بعد أن كان لا يحتفل به من قبل إلا داخل القصر حسب ما يبدو.[17] وعلى إثر مقتل أبي يعقوب ظهر الاعتناء **بإحصاء الشرفاء الأدارسة** «والتعرف على مواقعهم» بصفة شبه رسمية إن لم تكن رسمية كما يظهر من خلال وثيقة مخطوطة نسخت من الأصل المؤرخ بجمادى الثانية سنة 709/ نونبر 1310.[18] فيكون هذا «الإحصاء» قد تم إذن في عهد أبي الربيع، وهو أول من تلقب بلقب الخلافة من المرينيين كما رأينا.[19] وتجدر الإشارة إلى أن هذه الوثيقة تحصر الأدارسة الموجودين بالمغرب في فرعين كبيرين : فرع فاس، وهو فرع الجوطيين، وفرع غمارة من «أولاد الشيخ عبد السلام»،[20] ولا تشير مثلا إلى جوطيي مكناسة ومراكش ولا إلى بني أمغار، أهل عين الفطر، مع أن الأمغاريين كانوا يرفعون نسبهم إلى إدريس الأكبر منذ وقت باكر حسب ما تزعمه بعض «الظهائر» التي يرجع تاريخها إلى أواخر القرن الثالث عشر.

ولنذكر من الآن أن جردا آخر ستيم في عهد أبي الحسن المريني (731 ـ 752 / 1331 ـ 1351). إلا أن هذا الجرد الثاني لن يقتصر هذه المرة على الأدارسة[21] كما كان الشأن من قبل. وليس معنى هذا أن أسلاف أبي الحسن لم يكونوا يهتمون إلا بالأدارسة دون غيرهم، فأبو سعيد قد قام وقعد عندما أسر الأشراف السبتيون بالزقاق بعدما غربهم بنو العزفي،

15) حول أسباب هذا التحويل أنظر ديفورك : المرجع السابق، القسم الثالث.

16) هذا على اختلاف في التاريخ الذي اتخذ فيه هذا القرار. فهناك رواية تذهب إلى أنه اتخذ سنة 1292/691، أي قبيل الحركة التوسعية الأولى. وهنالك رواية تضعه في سنة 1307/706، أي قبيل مقتل أبي يعقوب بالمنصورة على أبواب تلمسان. وكلا الروايتين محتمل وله ما يبرره من الناحية الستراتيجية.

17) ابن السكاك : **نصح**، ص 29.

18) توجد هذه النسخة ضمن مجموع بالخزانة العامة بالرباط تحت رقم د. 723.

19) أنظر أعلاه ص 83.

20) استعمال لفظ «الشيخ» وحده مجردا عن الألقاب الصوفية التي استعملت فيما بعد في حق هذا الرجل الصالح جدير بالانتباه. وهو من جملة الجزئيات التي تدعو إلى الاطمئنان إلى محتوى هذه الوثيقة، زيادة على أن هنالك وثائق أخرى تؤيد حصر أدارسة الأرياف في «غمارة الريف» (مخ د 453، ص 88 مثلا/الخزانة العامة، الرباط). وعلى هذا يكون انتساب بني أمغار لفرع الأدارسة ظاهرة مستحدثة غير معترف بها في القرن الرابع عشر، وهذا مايؤيده مصدر قديم كـ**التشوف إلى رجال التصوف** لابن الزيات المتوفى سنة 1229/627 ـ 1230 ويدعمه عدم تعرض ابن قنفذ (المتوفى سنة 1407/810 ـ 1408) في **أنس الفقير** لنسب الأمغاريين واكتفائه هو الآخر بالإشارة إلى صلاحهم المتوارث. (أنظر : **التشوف**، ط الرباط 1958، ص 190 ـ 193 أو طبعة 1984، 209 ـ 211 و**أنس الفقير**، الرباط 1965 ص 21 ـ 22) وكل هذا يدل على أن الوثيقة المشار إليها تعكس واقعا حيا في مطلع القرن الرابع عشر. (أنظر الحاشية رقم 44).

21) الجزنائي : **جنى زهرة الآس** ـ الرباط، 1967، ص 29. وسنرمز إلى هذا المصدر فيما بعد باسم مؤلفه الجزنائي. ولعل من المهم أن لا ننسى أن هذا الكتاب قد ألف حوالي سنة 1364/766. وسبق للمستشرق ألفريد بيل أن نشر منه نسخة مختصرة مع ترجمتها إلى الفرنسية بالجزائر سنة 1922.

«فانتدب إلى فديتهم رعاية لشرفهم وفادى كبيرهم وأباه على ثلاثة آلاف دينار»[22] وافتدى الجميع «بحمل مال»،[23] وإنما الذي يستشم من خلال هذا الجرد الواسع هو أن أبا الحسن قد أحس ولا شك بتصاعد نفوذ الأدارسة بشكل قد تصعب مراقبته ويستعصي التحكم فيه فيما بعد. ولقد تجلى هذا التطلع الإدريسي إلى نوع من الزعامة الشريفية التي يصعب التكهن بمضاعفاتها في الإشاعات التي راجت في عهد أبي سعيد حول ظهور جسد إدريس الأول بكفنه سنة 1319/718. ويذكر الجزنائي أن الناس قد «ازدحموا عليه من سائر أقطار المغرب حتى خيفت **الفتنة** بسبب ذلك»، (وكلمة الفتنة هنا لها أهمية خاصة)، «فبعث مولانا أمير المسلمين أبو سعيد بن يعقوب بن عبد الحق تقبل الله أعماله جيشاً لتفريقهم عنه وتحسيم الفتن». ويبدو أن هذا الحدث قد أخذته السلطة المركزية مأخذ الجد ولم تتهاون في شأنه لأن الجزنائي هنا يعطي مصدره فيقول : «كذا وقفت عليه في **أمر سلطاني** يقتضي ذلك».[24]

فهل معنى هذا أن تناقضات السياسة المرينية إزاء الأشراف قد أخذت تظهر في هذه الفترة التي تتسم بالازدهار والهدوء النسبي والرخاء ؟ أم أن هذه الظاهرة التي كانت ستؤدي إلى «الفتنة» ليست إلا مجرد رد فعل عاطفي جماعي قد يتصل بالنشاط الصوفي أكثر مما يتصل بنشاط الأشراف أنفسهم ؟ من الصعب أن يحسم الباحث في مثل هذا الموضوع، ولكن الذي لا شك فيه هو أن المستفيد الأول من هذا الغليان الشعبي بالنسبة للحكم لن يكون إلا فرع الشرفاء الأدارسة في سائر الاحتمالات. ومن هنا أتت ولا شك فكرة تعديد الجبهات داخل فئة الشرفاء وإفساح المجال لشرفاء آخرين كي يستفيدوا مما كان موقوفا على الأدارسة والسبتيين حتى الآن من امتيازات سوف نتعرض لها.

ويبدو أن هذه الخطة التي اتبعها أبو الحسن قد قدرت حق قدرها من طرف أشراف الشمال الصقليين الذين بادروا إلى الوقوف بجانب أبي عنان ضد أبيه منذ أول الأمر.[25] ولعلها

22) ابن خلدون : **التعريف**، ص 81، وانظر أعلاه ص 86.

23) ابن السكاك نقلاً عن ابن الخطيب : **نصح**، ص 30 ـ وانظر أعلاه ص 86.

24) **الجزنائي**، ص 15. ويبدو أنه انفرد برواية هذا الخبر إما لقرب العهد به وإما لاهتمامه بتسجيل مثل هذه الأحداث التي كانت تبدو تافهة بالنسبة للمؤرخين المحترفين. وعلى كل، فنحن نجد الخبر مروياً عنه في أواخر القرن الحادي عشر مثلا (السابع عشر) من طرف عبد السلام بن الطيب القادري الذي ختم كلامه بقوله : «ذكره صاحب جنى زهرة الآس ورأيته بخط الشيخ القصار أيضا»، إلا أن القصار من المتأخرين (م 1603/1012 ـ 1604). أنظر القادري : **الدر السني في بعض من بفاس من أهل النسب الحسني**، ط. فاس، ص 67.

25) ابن خلدون : **العبر**، ط. بيروت، 1959، المجلد السابع، ص 581 ـ 582، **التعريف**، ص 81.

قدرت حق قدرها أيضا من طرف الأدارسة، إلا أن وجود الأدارسة بالعاصمة كان يدعوهم إلى اتخاذ موقف خاص متكرر سوف نعود إليه. وسيتمثل دهاء أبي عنان في الرفع من شأن الأشراف الذين كان لهم رسوخ في المجتمع المغربي دون إلغاء خطة «التفتح» التي دشنها أبوه. فبالنسبة للشرفاء الصقليين، هنالك من جهة شهادة ابن خلدون، وهو ممن عاصر كلا من أبي عنان وكبير الأشراف بسبتة «يومئذ الشريف أبي العباس أحمد بن الشريف الحسيني، ذي النسب الواضح، السالم من الريبة عند كافة أهل المغرب»، وهي شهادة صريحة تذكر أن أبا عنان قد «أفرد هذا الشريف برئاسة الشورى في سبتة فلم يكن يقطع أمر دونه. ووفد على السلطان بعض الأيام فتلقاه بالكرامة بما **لم يشاركه فيه أحد من الملوك العظماء**. ولم يزل على ذلك **سائر أيام السلطان وبعد وفاته**». وهنالك من جهة أخرى شهادة ثانية أوردها المقري دون أن يذكر مصدره، وهي شهادة تدعم ما أورده المؤرخ المعاصر مع إعطاء بعض التفاصيل الإضافية : فقد «كان السلطان أبو عنان يجل هذا الشريف ويعترف له بالفضل ويعطيه العطاء الجزل، وكان يستدعيه كل سنة إلى حضرته فاس لحضور المولد السعيد... وقدمه... ناظراً على بلده سبتة وأمر صاحبه ألا يقطع أمراً إلا بمشورته». ومن هنا أصبح لرئيس الصقليين مكانة أي مكانة، ففي كل صباح يأتي إليه «صاحب القصبة **كائنا من كان** مسلما عليه، ثم ينصرف ثم يأتي الوالي على قبض الجبايا مسلما ثم ينصرف بعد **تقبيل قدمه**، ثم يأتي صاحب الشرطة وكذا جميع أمراء سبتة **إلا القاضي** لمكان خطته...» وتوج كل هذا بأن الشريف «ما كان يتلقاه حين وروده على حضرتهم (المرينيين) فاس إلا الملك نفسه».[26]

أما بالنسبة للأدارسة، فقد أصبح لنقيبهم أو «أمزوارهم» مكانة لم تكن له من قبل على الصعيد الرسمي إن لم يكن المنصب نفسه قد أحدث من طرف أبي عنان ولم يكن له وجود من قبل.[27] لقد أصبح لنقيب الأدارسة صلاحيات معترف بها سوف نتحدث عنها فيما بعد.

26) بالنسبة لشهادة المقرى أنظر : المقرى : **أزهار الرياض**، القاهرة 1939 ج I، ص 39، ص 43 ـ 44، وبالنسبة لشهادة ابن خلدون أنظر كتاب **التعريف**، القاهرة 1951، ص 80 ـ 81. وتجدر الإشارة هنا إلى أن علامتنا المأسوف عليه الأستاذ ابن تاويت الطنجي قد أثبت في تحقيقه الرائع لكتاب التعريف أن هذا الشريف هو «أبو العباس أحمد بن الشريف الحسني بدون ياء بين السين والنون، مع أن رئيس شرفاء سبتة هذا كسائر الصقليين من الفرع الحسيني بالياء، ولذا صححنا مباشرة في المتن أعلاه . أنظر المصادر الواردة بهذا الصدد في الحاشية 5 والتعليق رقم 34 وأيضا **أزهار الرياض** 32/I.

27) ليس هنالك أي شهادة صريحة تسمح بنسبة إحداث هذه الرتبة لأبي عنان بصفة جازمة. فهنالك إشارات إلى أن النقابة قد ظهرت بين أدارسة فاس منذ أول المائة الثامنة أي منذ عهد أبي يعقوب أو أبي الربيع على الأرجح، إذا اعتبرنا ما سبقت الإشارة إليه حول هذا الأخير. (أنظر عبد السلام بن الطيب القادري : **الدر السني في بعض من بفاس من أهل النسب الحسني**، ط. فاس، ص 16 وص 23). وقد أشار ابن خلدون بصفة عابرة إلى الأدارسة العمرانيين بفاس من ولد يحيى الجوطي... نقباء أهل البيت هناك... **ولهم السيادة على أهل المغرب كافة** من المنتسبين لإدريس (**المقدمة**، القاهرة،

وواضح أن مرتبة هذا النقيب من الناحية النظرية البحتة لم تكن قابلة للمقارنة بمرتبة رئيس الأشراف بسبتة فحسب وإنما كانت تفوقها نظراً لما لمنصب النقابة من بعد تاريخي يجعله «يناهز الخلافة في المنزلة والإنابة» على حد تعبير صاحب الدر السني. ومن الواضح أيضا أن أبا عنان قد خص الأدارسة بهذا الامتياز نظرا لأقدميتهم وانتشارهم في البلاد وكثرة المنتمين بالتالي لنسبهم عن صدق أو عن غير صدق.[28] ومهما يكن من شيء، فقد «كان مزوار الشرفاء بفاس إذا دخل مجلس السلطان (أبي عنان) قام له السلطان وجميع من في مجلسه...».[29] وفي هذا ما قد يكفي للدلالة على أن الأدارسة كالصقليين بل وأكثر من الصقليين كانت لهم مكانة خاصة على عهد أبي عنان على الأقل. وطبيعي أن تكون لهذه المعاملة الخاصة خلفياتها السياسية. ومن أبرز هذه الخلفيات أن أبا عنان كان أول من تلقب بلقب الخلافة من المرينيين بعد أبي الربيع وأنه كان مضطراً للتوفيق بين معطيات دينية ـ اجتماعية متنافرة استطاع بلباقة أن يتصرف فيها ليحصل على التزكية المنشودة من طرف «قوات» متعارضة.[30]

أما بالنسبة لبقية الأشراف، ونقصد أشراف الجنوب، فسوف يعمل أبو عنان في تطبيقه لخطة «التفتح» على الاتصال بأشراف سجلماسة وإدماجهم في سلك شرفاء الدولة من دون أشراف درعة فيما نعلم. ونحن لا نعتقد أن قضية صحة النسب الشريف أو عدم صحته قد لعبت

ص 26)، إلا أن المؤرخ الكبير لا يتحدث عن تاريخ ظهور المنصب فيما نعلم. ومع ذلك، فإن المصادر المرينية المعاصرة **لا تتحدث** عن نقابة الأدارسة قبل ولاية أبي عنان، بينما تتحدث عنها في عهده وعهد من أتى بعده من المرينيين من جهة، ومن جهة أخرى فإن بعض المصادر تذكر في حق هذا السلطان ما لا تذكره في حق غيره من التشيع لأهل البيت (ابن السكاك : **نصح**، ص 31). فمن المحتمل جداً أن يكون أبو عنان قد أحيا سنة لم تتبلور في عهد أسلافه ـ وخاصة أبي الربيع ـ **فبلورها هو ورسمها وجعل منها «مؤسسة» قائمة بذاتها.**

والجدير بالذكر أن صاحب المنصب كان يسمى في العصر المريني بمزوار الشرفاء بقدر ما كان يسمى بنقيب الشرفاء أو أكثر، وأن رتبة المزوار مقتبسة من النظام الطبقي الموحدي الذي ربما حاول المرينيون أن يأخذوا منه في الوقت الذي عملوا على إزالته. أنظر مثلا : Gaudefroy – Demombynes : **Masâlik – el-absâr**, Paris, 1927, pp. XXVI – XXIX. R. Montagne : **Les Berbères et le Makhzen dans le sud du Maroc**, 1930, p. 222.

28) ظاهرة ادعاء الشرف ليست بالشيء الجديد الذي لم يسبق للمغرب أن عرفه قبل المرينيين بالطبع. إلا أنها انتشرت بشكل ملموس منذ فترة الحكم المريني. وانتشارها مقترن ولا شك بالأهمية التي أصبحت للأشراف عامة وللأدارسة على الخصوص في هذه الفترة. ذلك أن «الترقية الاجتماعية» التي حظي بها الأشراف قد أدت إلى تكاثر المنتسبين للفرع الإدريسي المتسرب عبر الأرياف والجبال. وهذا التكاثر كان سيؤدى حتما إلى الزيادة في المصاريف وتقلص موارد الدولة وبيت المال إن لم يراقب بشكل أو بآخر. ولعل هذا العامل قد لعب دوره في تعيين نقيب من الأدارسة بالخصوص ليسهر على حماية النسب والوقوف في وجه الدخلاء. وتحليل الدوافع التي أدت بابن السكاك إلى إفراد الشرفاء بكتاب قد يؤكد هذا الاستنتاج (أنظر : **نصح**، ص 16 ـ 22). وأنظر أدناه ص 105 ـ 107 والتعليق 63.

29) أحمد بابا : **نيل الابتهاج بتطريز الديباج**، القاهرة 1351، ص 253، المقري : **نفح الطيب**، بيروت 1968، ج 5، ص 281، ابن مريم : **البستان**، الجزائر 1908/1326، ص 162.

30) سياسة أبي عنان الدينية ـ الاجتماعية في حاجة إلى أن تدرس دراسة مفصلة على حدة لكي يظهر البعد الحقيقي لسياسته إزاء الأشراف. وبما أن المجال لا يسمح بالقيام بهذا العمل فيكفي أن نسجل أهمية هذا الجانب من سياسة أبي عنان وأن نذكر أنه لم يدرس حتى الآن رغم توفر المادة بالنسبة لعلاقات هذا السلطان بكل من الفقهاء والصوفية والأشراف.

دوراً هاماً في إهمال السعديين من طرف الحكم المريني في هذه الفترة كما قد يفهم من الإشاعات التي روجها خصوم السعديين فيما بعد.[31] ولعل العامل الاقتصادي هو الذي لعب دوراً حاسماً في تحديد اختيار أبي عنان، لأن منطقة نفوذ أشراف سجلماسة أصبحت تطرح مشاكل سياسية ـ اقتصادية بصفة منتظمة منذ أن عين أبو سعيد ابنه الثائر أبا علي والياً على سجلماسة سنة 1315/715 من جهة، ولأن وجود قبائل عرب المعقل من الأحلاف بتافيلالت وبلاد ملوية قد قوى نزعة سجلماسة وولاتها من الأمراء إلى الانفصال عن العاصمة من جهة ثانية، ولأن تحركات قبائل البدو من ذوي حسان من سوس نحو الشرق والجنوب قد أخذ يساهم بصورة فعالة في إبعاد قوافل تجارة السودان وتحويل الطرق عن سجلماسة إلى شرقيها آخر الأمر.[32]

وبما أن مادة الذهب، كمادة الفضة، كانت تطرح بعض المشاكل بالنسبة للدولة وبالنسبة للمغرب كغيره من بلدان الحوض الغربي للأبيض المتوسط في منتصف القرن الرابع عشر للميلاد،[33] فإن أبا عنان كان أحوج ما يكون للتحكم في مدينة سجلماسة وبقية البلاد المجاورة لها. ولدينا رسالة ذكر أنها موجهة من هذا السلطان إلى أشراف سبتة تتناول موضوع أشراف سجلماسة بصفة غير مباشرة. ومع أن الرسالة قد وصلتنا مختصرة دون أن يذكر تاريخ تحريرها بأتمه، إلا أن دراستها على ضوء بعض الوثائق الأخرى قد تفيد إمكانية صدورها فعلا عن أبي عنان. ومما في هذه «البراءة» أنه (أبا عنان) يأمر الشرفاء الأخيار أهل سبتة سيدي

31) أنظر ص. 61.

32) حول سجلماسة ودور الأحلاف أنظر :

G. Marçais : **Les Arabes en Berbérie du XI^e au XIV^e s.**, Paris – Constantine, 1913, pp. 375, 381 – 385, 394 – 396

وحول ذوي حسان نفس المرجع : Id., pp. 554 – 559

33) يبدو أن هذه المادة قد أخذت تنضب من دور السكة المغربية في عهد أبي عنان : فعلاوة على أن العملة النقدية قد أخذت تضعف وأخذ الغش يتسرب إليها منذ عهد أبي الحسن، يلاحظ أن النقود الذهبية أصبحت أقل رواجا من النقود الفضية في عهد أبي عنان وأنها أصبحت قليلة جدا بعد وفاته. أنظر محمد المنوني : **نظم الدولة المرينية، النظام الاقتصادي، مجلة البحث العلمي**، ع. 4 ـ 5 سنة 1965، ص 242 ـ 243. وحول انخفاض قيمة الدينار في القرن السابع / الرابع عشر، أنظر : أبو العباس أحمد بن يحيى الونشريسي : **المعيار**، فاس، 1314 ـ 1315، ج 5، ص 164 ـ 168.
وانظر حول أزمة الذهب العالمية في نفس الفترة مثلا :

F. Graus : **La crise monétaire du XIV^e s., Revue belge de Philologie et d'Histoire**, t. XXIX, 1951, pp. 445 – 454 ;

Ed. Perroy : **A l'origine d'une économie contractée : les crises du XIV^e s. Annales E.S.C., 1949, pp. 167-182.**

وحول الصراعات التي قامت بسبب هذه الأزمة في شبه الجزيرة الإيبيرية، أنظر :

Girard (Albert) : **La guerre monétaire aux XIV^e et XV^e s., Annales d'Histoire sociale**, II, 1940, pp. 207 – 218.

أحمد بن طاهر الشريف الحسني[34] وسيدي أبا زرهون عبد العزيز بن عبد الرحمن الحسني المومناني وابن أخيه السيد أبا علي حسون بن محمد بن عبد الرحمان الحسني المومناني[35] أن يقبضوا أخاهم[36] ليلا يقطع إلى الجزيرة الخضراء (إلى أن يأتي صاحبنا به إلى فاس، وهو سيدي علي الشريف بن [I] لحسن بن محمد الحسني[37] وهو مغير مع أهل سجلماسة آيت بوعصامت، وأن بوصوله يأخذ أثره إن شاء الله... وكتب في شوال).

34) كذا في المخطوط المرتب تحت رقم د 723، الخزانة العامة، الرباط، ص 94 ـ 95، ولكن، أفلا يتعلق الأمر هنا برئيس أشراف سبتة الذي يسميه ابن خلدون «أبا العباس أحمد بن الشريف الحسني» حسب العلامة المرحوم ابن تاويت الطنجي. والذي تسميه هذه الرسالة «سيدي أحمد بن طاهر الشريف الحسني» ؟
الشبه بين التسميتين كما يلاحظ كبير، لكن هنالك توضيحات لابد منها قبل الفصل في الموضوع :
1 ـ بالنسبة لابن خلدون، يستحيل أن يتعلق الأمر بشخص آخر غير الشخص الذي سبقت الإشارة إليه ص 91 لأن ابن خلدون قام بزيارة رئيس أشراف سبتة سنة 1363/764 (**التعريف**، ص 79)، ولأن رئيس أشراف سبتة منذ بداية عهد أبي عنان حتى سنة 1374/776 ـ 1375 كان دائما هو أبو العباس الشريف الحسيني بالياء لا الحسني (المقري : **أزهار الرياض** 32/1 ـ 38) وإذن فينبغي أن نقرأ في كتاب التعريف ص 80 : «أبا العباس أحمد بن الشريف **الحسيني**» بالياء.
2 ـ ورد في الحاشية ص 80 من كتاب التعريف أيضا أن بعض النسخ تسمى هذا الشخص «أحمد بن أبي الشرف **الحسيني**» بالياء، وهي قراءة لم يحتفظ بها المحقق مع أن المقري يذكر أن أحد أجداد أبي العباس هذا هو القاضي أبو الشرف رفيع (المقري : **أزهار الرياض**، 42/1).
3 ـ أورد المقري نسب هذا الرئيس السبتي كاملا فرفعه إلى الحسين بن علي عن طريق محمد الجواد بن علي الرضا بن موسى الكاظم من جهة، وذكر من جهة أخرى أن هذا الشريف هو «سيدي أبو العباس أحمد بن سيدي أحمد بن سيدي **طاهر** بن سيدي **رفيع**» (أبي الشرف) أزهار 32/1. فكما أن النسخة المشار إليها في الحاشية المذكورة أعلاه قد اكتفت بذكر الجد **الأعلى أبي الشرف** رفيع، فمن الجائز جدا أن تكون الرسالة التي بين أيدينا قد استعاضت عن اسم الأب باسم الجد الأكبر «طاهر» كما جرت العادة بذلك، اللهم إلا إذا استعاضت بالجد الأعلى القادم إلى المغرب في عهد الموحدين واسمه طاهر أيضا.
ـ وإذا تذكرنا أن وجود الطاهريين الجوطيين الحسنيين (بدون ياء بين السين والنون) بجانب الطاهريين الصقليين الحسينيين (بالياء) بمدينة فاس في فترة لاحقة سوف يتسبب في اختلاط الأمور على النساخ، فإنه يكون من المؤكد أن الأمر يتعلق في هذه الرسالة **الملخصة** بأبي العباس أحمد بن طاهر (أو بن أبي الشرف) الحسيني، أي برئيس أشراف سبتة نفسه في عهد أبي عنان وهذا **شيء لا يخلو من أهمية بالنسبة لمحتوى الرسالة ومدلولها**. أنظر أيضا حول هذا الشخص ابن السكاك : **نصح**، ص 17 ـ 18، ومحمد بن القاسم الأنصاري : **اختصار الأخبار عما كان بسبتة من سني الآثار**، الرباط، 1969، ص 27).

35) ذكر أن أصل هؤلاء المومنانيين من غرناطة، قدموا منها واستقروا بالشمال قبل أن تنتقل طائفة منهم إلى سجلماسة بجوار الأشراف العلويين. والذين انتقلوا منهم إليها أول الأمر من أبناء أبي حسون المذكور. أنظر المخطوط رقم د. 723، الخزانة العامة ـ الرباط الوثيقة ص 89 والوثيقة ص 90 ـ 91 مثلا، وأيضا عباس بن إبراهيم المراكشي : **الإعلام**، فاس، 1937، ج. ص 3، ص 139 ـ 140.

36) في الأصل «أن تقبضوا أخاهم»، وهو كلام لا يستقيم. أما القسم الذي يبدأ من «إلى أن يأتي» إلى آخر النص، فالغالب أنه مأخوذ بحرفه من الرسالة الأصلية، ولذا ميزناه فوضعناه بين قوسين.

37) لعل القارئ قد لاحظ ولاشك أن جميع الشرفاء، على اختلاف شعبهم، قد وردت أسماؤهم مسبوقة بكلمة «سيدي» لا بكلمة «مولاي». والواقع أن هذه «الميزة» الأخيرة غير واردة إطلاقا بالنسبة للشرفاء في النصوص المرينية وأنها لم تستعمل في حقهم في النصوص الرسمية وغير الرسمية وحتى في الكلام الدارج إلا ابتداء من فترة الحكم الوطاسي وبزوغ نجم السعديين على المسرح السياسي. ولعل السر في ذلك أنها كانت موقوفة على الملوك في العصر المريني (أنظر الونشريسي : **المعيار**، فاس 1314، جـ. 2، ص 397) ثم انتقلت إلى الأشراف عندما أخذوا يتطلعون إلى الحكم.

ولن نقف طويلاً عند موضوع الرسالة في حد ذاته، إنما المهم أن نقف عند بعض الإشارات الواردة فيها. فالجملة الأخيرة قد تفيد أن الخصم المتابع ربما كان خصما مشتركا لكل من أبي عنان وسيدي علي الشريف. وقد تفيد أنه كان خصما للأول دون الثاني أو خصما

وبديهي أن هذا التطور الذي طرأ على طريقة تسمية الشرفاء بالمغرب لا يخلو في حد ذاته من أهمية بالنسبة للفئة نفسها وبالنسبة للتاريخ الاجتماعي بالمغرب. ونحن إذ نشير إليه هنا بالنسبة لشخص معين ورد ذكره في هذه الرسالة دون غيره ممن ذكر فيها، فإنما ذلك لأن لهذا الشخص «سمياء» اشتهر فيما بعد بمولاي علي الشريف. فهل يتعلق الأمر هنا بجد ملوك الدولة العلوية ؟ القرائن التاريخية تسمح بطرح السؤال، بل إنها ترجح الإجابة بالإثبات، والنص الوارد في الرسالة يؤيد ذلك.

فجد الملوك العلويين هو أيضا علي بن الحسن بن محمد. ومحمد هذا هو ابن الحسن المعروف بالداخل. وإذا كانت «ألف» الحسن قد سقطت من النسخة التي نعتمدها، فلعل ذلك راجع إلى مجرد سهو من طرف الناسخ، أو لعل الألف لم تكن تؤثر على النطق بهذا الإسم كما هو الشأن إلى اليوم في قلب «الحسن» لحسن بفتح اللام وتسكين الحاء.

أما القرائن التاريخية فهي متعددة : فالرسالة نفسها تثبت بداهة أن الأمر يتعلق فيها بشريف حسني من أهل سجلماسة وأن هذا الشريف كان معاصرا لأبي عنان. ونظرا لقلة التفاصيل الزمنية المتعلقة بمراحل حياة جد ملوك الدولة العلوية، فإن مقارنة بسيطة بين بعض المعالم التاريخية قد تسمح بالبث في قضية معاصرته لأبي عنان : فإذا اعتبرنا أن أبا عنان هو ابن أبي الحسن بن أبي سعيد بن أبي يوسف يعقوب، أي أنه **ابن حفيد أبي يوسف** واعتبرنا أيضا أن جد الملوك هو علي بن الحسن بن محمد بن الحسن الداخل، أي أنه **ابن حفيد الحسن** الداخل هذا، وتذكرنا أن **هذا الأخير قد دخل إلى المغرب في عهد أبي يوسف** (سنة 664/1265 ـ 1266 حسب رواية قديمة عن أحد أحفاده وأواخر القرن السابع بالإجماع)، أي أنه كان معاصرا لمؤسس الدولة المرينية، أصبح من الراجح جدا أن الشريف الحسني المغير مع أهل سجلماسة في عهد ابن حفيد أبي يوسف لن يكون إلا ابن حفيد الحسن الداخل **الذي يحمل وحده هذا النسب** في هذه الفترة من بين شرفاء سجلماسة.

ثم إن من شأن الترجمة التي تواترت عن أحفاد مولاي علي الشريف أنفسهم أن تسمح بتأكيد إمكانية اتصال هذا الرجل بأبي عنان. فهو أول من غادر من أشراف سجلماسة مسقط رأسه «ليقوم **بارتحال وانتقالات** من سجلماسة بعد أن كان بها **لأسباب اقتضاها الحال** (؟) **إلى مدينة فاس، أقام بها مدة طويلة...** وترك هناك دارا، وأقام مدة طويلة بقرية صفرو على نصف مرحلة من فاس وترك بها رباعا وآثارا، ومرة ببلاد كُرس الوين على مرحلتين ونصف من سجلماسة وترك بها مثل ذلك...» وهذه المواقع التي أقام بها صاحب الترجمة في ظروف لا بأس بها قد تساعد على التكهن بالأسباب التي «اقتضاها الحال» لمغادرته لسجلماسة. ولعل هذه «الأسباب» قد تعود في النهاية إلى أن هذا الشريف الذي «منه تكاثرت فروع المحمدين» (اشتقاقا من اسم جده وإشارة إلى كثرة حفدته) كان «**رجلا صالحا حاجا مجاهدا**» في نفس الوقت، أي أنه كان عليّ جانب كبير من النفوذ إن لم يكن رئيس قومه في عصره، وأنه قد سخر نفوذه هذا ونفوذ أسرته ولا شك أثناء «انتقالاته» لتثبيت النظام بمنطقة تافيلالت والوقوف بجانب العاصمة التي سبق له أن «أقام بها مدة طويلة».

وهكذا يتضح أن الأمر يتعلق هنا بمولاي علي الشريف رغم أنه سمي في الوثيقة بسيدي علي الشريف نظرا لما أسلفنا. وقد وقفنا عند هذه النقطة اعتقادا منا أن تحديد هوية الشريف «المغير مع أهل سجلماسة» والمنصوص عليه في «البراءة» لا يقل أهمية **بالنسبة لمحتوى الوثيقة** عن تحديد هوية الشريف السبتي الذي وجهت «البراءة» إليه (تعليق 34).

أنظر حول ترجمة مولاي علي الشريف مثلا :

ـ أحمد بن محمد بن أحمد بن عبد العزيز الحسني : **الأنوار الحسنية في نسبة من بسجلماسة من الأشراف المحمدية**، مخطوط ضمن مجموع (الخزانة العامة، الرباط) رقم د 1351، ورقة 36/ب ـ 45/ب.

ـ عبد السلام بن الطيب القادري : **الدر السني في بعض من بفاس من أهل النسب الحسني**، ط. فاس، ص 51 ـ 53 مع تتميمه بالمخطوط رقم د. 1456 بنفس الخزانة، خاصة الأوراق 64/أ ـ 66/أ. وقد اعتمد محمد الصغير اليفرني هذين المصدرين في حديثه عن صاحب الترجمة. أنظر اليفرني : **التعريف بمفاخر مولانا إسماعيل ابن الشريف**، الرباط 1962، ص 18 ـ 26.

للثاني دون الأول،[38] وفي كل حالة من هذه الحالات يمكن أن نستنتج أن شرفاء سجلماسة، «قاعدة الذهب»، قد أصبحت لهم مكانة لا تكاد تقل في شيء عن مكانة أشراف «المنفذ» الشمالي لتجارة بلاد السودان. ولنسجل من جهة أخرى ما يكتنف كلمة «صاحبنا» من غموض مقصود أو غير مقصود يجعل من الصعب تحديد نوعية العلاقات السياسية القائمة بين السلطة والمعني بالأمر نظرا لما يتضمنه معنى «الصحبة» من ازدواجية لا يسمح السياق بالفصل فيها.

ويمكننا أن نقرر، دون تتبع التفاصيل والجزئيات، أن ملوك بني مرين سيحتذون فيما بعد حذو أبي عنان في علاقاتهم مع الأشراف حتى أواخر القرن الرابع عشر. فالعلاقات ستستمر بينهم وبين كل من شرفاء سبتة وسجلماسة على أساس التوازن ومرعاة الأهمية الاقتصادية القصوى لمنطقة نفوذ كل من الطرفين. والأدارسة سيحتفظ لهم بنوع من المراعاة الخاصة نظرا لأسبقيتهم واستقرار أسر عريقة منهم بالعاصمة السياسية التي كانت في نفس الوقت عاصمة اقتصادية لا جدال في أولويتها. وهكذا فإن عهد أبي عنان عهد تبلورت فيه سياسة المرينيين إزاء الأشراف بخلفياتها السياسية ومؤثراتها الاقتصادية، وهي سياسة ستظل قارة في جملتها رغم الصعوبات الداخلية التي تلت موت أبي عنان ـ أو بسبب هذه الصعوبات على الأصح ـ حتى آخر عهد أبي العباس أحمد المريني.[39]

□ □ □

ما الذي طرأ على سياسة المرينيين إزاء الأشراف بعد وفاة أبي العباس هذا سنة 1393 ؟ ولماذا نضع خطا فاصلا في عرضنا لهذه السياسة عند أواخر القرن الرابع عشر ؟ الجواب أننا نلمس تغييرا هاما طرأ على هذا الجانب من السياسة الداخلية المرينية ابتداء من مطلع القرن الخامس عشر، وهو تغيير نتج ولا شك عن تطور الأوضاع الداخلية التي ظلت متدهورة في

38) في حالة ما إذا كانت كلمة «أثره» في «يأخذ أثره» قد صحفت من طرف الناسخ الذي كتب أثره عوض «ثأره»، تكون السلطة المركزية قد خولت لسيدي علي أن يأخذ حقه بيده وإن يثأر لنفسه من شريف آخر تابع لشرفاء سبتة أو محتم بهم. ونحن وإن كنا نرجح هذا الاحتمال فاننا نتصور مع ذلك أن يكون للشخص المتابع حساب مع أبي عنان نفسه، وفي هذه الحالة يكون سيدي علي الشريف مكلفا كشريف بإلقاء القبض على الشرفاء المذنبين، لأن الوسائل العادية لا تستعمل في حقهم، وإلا لما وقع الاختيار من طرف السلطة على هذا الرجل بالضبط، وفي كلتا الحالتين نجد أنفسنا أمام نوع من الامتياز أمام العدالة مخول للشرفاء بالشمال والجنوب.

39) ولي أبو العباس هذا مرتين : من سنة 1374/776 إلى سنة 1384/786، ثم من سنة 1387/789 إلى سنة 1393/796. على أن هنالك ما يدعو إلى الاعتقاد أن هذا السلطان قد أخذ يتصل بشرفاء درعة أي السعديين، إما قبل مناصرة قبائل أولاد حصين العربية النازلة بمنطقتهم ووقوفها إلى جانب قبائل سويد لإرجاعه لمنصبه سنة 789، وإما بعيد هذا التاريخ. وهو أول من اتصل بصفة رسمية بهؤلاء الأشراف من ملوك بني مرين حسب ما نعلم. ومع ذلك فإن السياسة المرينية منذ أبي عنان حتى نهاية القرن الرابع عشر قد ركزت على المجموعات الشريفة الثلاث المشار إليها : مجموعة الأدارسة ومجموعة السبتيين ومجموعة أهل سجلماسة، وهي قوات موزعة جغرافيا على نقط توجد كلها على محور تجاري حيوي بالنسبة للدولة الحاكمة وتجارتها الخارجية.

جملتها خلال النصف الثاني من القرن السابق، ولعله تغيير أملته الظرفية الخارجية الجديدة التي رجحت فيها كفة الخلافة الحفصية ابتداء من عهد أبي فارس الحفصي (796 ـ 1394/839 ـ 1435) وحتى أواخر القرن الخامس عشر، فانصرفت الدولة المرينية عن التفكير في منافسة هذه الخلافة من أجل الزعامة الدينية والسياسية بالغرب الإسلامي. لقد خرج المغرب من النصف الثاني للقرن الرابع عشر منهوك القوى من الناحية الاقتصادية والسياسية بسبب التطاحنات المستمرة وما واكبها من تدخلات جيران الشرق والشمال بصفة مباشرة وغير مباشرة. ولم يكن للدولة المرينية بد من التأثر بهذه الوضعية التي نجد تفاصيل كثيرة حولها وحول أسبابها في المصادر المعصارة من كتابات ابن خلدون وابن الخطيب وابن الأحمر وغيرهم. والنتائج السلبية لهذا التأثر قد أخذت تنعكس على حساب التراب المغربي منذ مطلع القرن الخامس عشر عندما تحددت أطماع المسيحيين بالشمال فتطاولت قشتالة على الإغارة على مدينة تطوان سنة 1400/803 فخربتها وسبت معظم سكانها كما أخذ البرتغاليون يحاولون التوسع بالشواطئ المغربية مباشرة بعد احتلالهم لمدينة سبتة سنة 1415/818.

فالخريطة السياسية على المستوى الخارجي أخذت تتغير إذن بشكل ملحوظ ومفزع في نفس الوقت بالنسبة للمغرب وللمرينيين أيضا. وطبيعي أن السياسة الداخلية التي تأثرت من قبل كما تتأثر دائما بالظرفية الخارجية لن تظل على ما كانت عليه جملة وتفصيلا. لذا فإنها ستتغير هي الأخرى تبعا للحاجيات والأسبقيات وطبقا للمعطيات الاقتصادية الجديدة وما يتصل بها من إمكانيات الدولة المادية بالدرجة الأولى. **فالسياسة المرينية إزاء الأشراف مرتبطة ارتباطا عضويا متينا بهذه الإمكانيات المادية للحكام.** وهي بالتالي مرتبطة بصفة غير مباشرة بالأوضاع الاقتصادية العامة التي تخضع بدورها للمحيط السياسي العسكري والاقتصادي بالمنطقة. وفهم التغيير الذي طرأ في مطلع القرن الخامس عشر على السياسة الشريفية للدولة المرينية بالمغرب مرتبط في الواقع بالتعرف **من الداخل على المقومات المادية** لهذه السياسة التي لم نزد حتى الآن على أن حاولنا تتبع مراحلها الأولى منذ نهاية القرن الثالث عشر.

□ □ □

بغض النظر عن العموميات المتعلقة بما كان يحمل عليه الأدارسة عبر القرون والأجيال من «البر والإكرام والمحاشاة والاحترام والرعي المستدام»،[40] فإنه ليس هنالك ما يدل على أن

(40) الجزنائي. ص 28.

الأشراف في مجموعهم كانوا يتمتعون بكيان اجتماعي خاص طيلة التجربة الموحدية. ويبدو أن أعلام الأدارسة والشرفاء السبتيين قد ابتعدوا ما أمكنهم عن الحياة العامة قبل قيام الحكم المريني، فكان للسبتيين «سير فاضلة من القيام على العلوم والعكوف على العمل بها **ولزوم البيت والتنزه عن قبول الخطط** من القضاء والخطابة والتدريس حتى انتشر لهم بذلك صيت في أقطار الأرض».[41] أما الأدارسة فكان «يتبرك الناس بشهادتهم في الصدقات والصدقات، ويتوسلون بهم في الشفاعات، ويستسقون بأطفالهم في الاستسقاءات».[42] وإشارات كهذه قد تعني، على قتلها، أن الأشراف قبل التجربة العزفية والتجربة المرينية بالخصوص كان لهم نوع من «التمثيل» على المستوى العاطفي الجماعي لا غير. فانطلاقة التحول لوضعية الأشراف لم تظهر إلا في نهاية القرن الثالث عشر، عندما أصبح هذا «التمثيل» معترفا به سياسيا من طرف حكام سبتة ثم من طرف حكام المغرب كله. وإذا كان التيار الصوفي قد لعب دوره بجانب عوامل أخرى في ظهور هذا الاعتراف كما رأينا، فسوف يحاول المرينيون أن يستعملوا ورقة الأشراف أنفسهم لقطع الطريق على الصوفية المتنطعين أو لمزاحمتهم وإضعاف نفوذهم بشكل أو بآخر على الأقل.

ومع أن مظاهر الحفاوة البروتوكولية ومظاهر الاحتفال بعيد المولد النبوي تعتبر في عمقها شبه اعتراف رسمي بفئة اجتماعية معينة، إلا أن هذه الفئة لم تكن لتكتفي بالمظاهر كما لم يكن لحكام أقاموا حكمهم وطوروه **على أساس «التوزيع والإشراك المنفعي» أن يكتفوا بها**.[43] ـ ومن الوثائق التي تفصح عما نقصد إليه رسم ضمن مجموعة رسوم يغلب على الظن بعد التحليل والمقارنة أنها **صحيحة المحتوى** أو أنها صحيحة **على الأقل كنماذج** متبعة معمول بها إزاء بعض الأسر الشريفة وإزاء حفدة بعض الأولياء. هذا الرسم يتعلق بأسرة الأمفاريين «الحسنيين ـ أصولهم الشريفة نسبا، وفخر الصنهاجيين الجداليين...

41) ابن السكاك : **نصح**، ص 21. ويذكر المقري في حديثه عن هؤلاء الشرفاء أنه قد «ولي منهم قضاء بلدهم ستة رجلان... القاضي أبو الشرف رفيع وابنه أبو الحسن علي» وقد عاشا في أواخر القرن الثاني عشر وأوائل الثالث عشر أي في العصر الموحدي. ومع ذلك فإن شهادة ابن السكاك في جملتها حول ابتعاد هؤلاء الشرفاء عن الخطط الرسمية تظل صحيحة. (أنظر المقري : **أزهار الرياض**. القاهرة 1939، ج 1 ص 42).

42) **الجزنائي**. ص 28.

43) تجنبنا عمدا استعمال كلمة «الإقطاع». فمع أن الكلمة واردة بكثرة في النصوص «المرينية»، ومع أن المرينيين هم الذين أعطو للمغرب كثيرا من تقاليده «المخزنية» والإقطاعية، إلا أن الظاهرة قد تطورت منذ أواخر القرن الثالث عشر. لذا، وفي انتظار أن نقوم أو يقوم غيرنا بدراسة هذه «البنية»، فاننا نكتفي بالإشارة إلى أن المرينيين قد تميزوا منذ ظهورهم ـ وبسبب ظروف ظهورهم ـ **بمفهومهم الرعوي للحكم** إن أمكن التعبير. وهو مفهوم يقوم على التوزيع والانتفاع العاجل أكثر مما يقوم على التملك والاستمرارية. لذا فقد فضلنا استعمال عدة ألفاظ عوض لفظ واحد متداول لا يخلو من لبس وغموض.

الساكنين في المغرب بالناحية المعروفة الآن بصنهاجة آزمور» بعين الفطر. وهو رسم يقرر أن هؤلاء الأمغاريين «**بسبب نسبهم الرفيع** وشرف بيتهم **مع كمال مالهم من الصلاح من** شفوف مزيتهم، **يأخذون في كل عام من مال المخزن** المستفاد جمعه من صنهاجة على الوجه المرضي شرعا **مرتبهم** الذي هو مائة دينار من الذهب العين **المنعم به عليهم** من الجانب المولوي **اليوسفي العبد الحقي** أسماه الله تعالى وخلده... يقبضونها ممن كان ولي صنهاجة كائنا من كان ويقسمونها **على ما جرت عادتهم** في ذلك... إعانة لهم على ما هم بسببه من الفراغ للعلم والدين واتباع سلفهم الصالح آل رسول رب العالمين، وأن جميع من يرد رباط سلفهم المذكور من عمال صنهاجة وجبات خراجها يدفع لهم ذلك ويجريهم على عوائدهم حيث كانت في الفحص وفي خارج رباطهم المذكور وداخله...».[44]

وعلى هذا يكون أبو يعقوب يوسف المريني (685 ـ 1286/706 ـ 1307) قد أنعم على هؤلاء الأمغاريين «بقدر من المال معلوم في العام» حسب العبارة الروتينية «الإقْطاعية» المستعملة في العصر. وسيتجدد هذا «الإنعام» حسب الوثائق المصاحبة لهذا الرسم عدة مرات ربما كان من المفيد رصدها وتحديد ظرفياتها. إلا أن الذي يلاحظ أيضا في هذا الرسم هو أن يوسف لم يكتف بإخراج مرتب سنوي لهؤلاء الأشراف وإنما **كرس أيضا عوائد كانت من قبل لنفس الأسرة داخل الرباط وخارجه.** ـ وهذه «العوائد» تتلخص فيما يشير إليه رسم آخر من «إعفاء» الأمغاريين من تأدية الأعشار ومن القيام «بالوظائف الطارئة والكلف

44) محمد بن عبد العظيم الأزموري : **بهجة الناظرين**، الخزانة العامة (الرباط) مخ رقم د. 1349 ورقة 7/أ ـ 8/أ. وهذا الرسم مؤرخ بتاريخ العشر الأول من ربيع الأول عام 696 / أواخر دجنبر 1296 ـ أوائل يناير 1297. وحول شرف الأمغاريين، أنظر ما سبق ذكره بالحاشية رقم 20، ص. 89. إلا أن عدم تعرض ابن الزيات وابن قنفذ لشرف هذه الأسرة لا يعني أنها لم تكن هي من جهتها قد انتسبت للشرف وتشبثت به منذ وقت باكر. فقد ذكر صاحب ممتع الأسماع مثلا أن الشيخ القصار (القرن 16/10) قد وقف على «رسم بشرف أهْل عين الفطر مؤرخ بعام ستة وتسعين وتسعمائة». ـ محمد المهدي الفاسي : **ممتع الأسماع** ـ مخطوطة خاصة، ورقة 46/ب ـ ترجمة سيدي عبد الله بن حسين المصلوحي.

وبما أن المجال لا يتسع للدخول في مناقشة قضية نسب الأمغاريين لأنها لا تهمنا في حد ذاتها، فنحن نقدر أن السر في الاختلاف القائم حول هذه القضية قد يكون راجعا من بعض النواحي إلى ما يشير إليه الشيخ المناوي الدلائي في حديثه عن جد هؤلاء الأمغاريين فيقرر أن السيد إسماعيل ـ وهو اسم الجد ـ هو أخو أبي زكرياء الحاحي وأبي يعقوب الشبوكي وأن «أصلهم من مدينة النبي ﷺ» أنظر مخ د 487 ص 145 (الخزانة العامة ـ الرباط). فمعلوم أن الانتقال من مثل هذا «الأصل» إلى الشرف شيء متيسر معتاد. أما فرض الفكرة على الغير أو اقتناع الغير بها فشيء آخر. والظاهرة بالنسبة للأمغاريين وغيرهم جديرة بأن تدرس مع مراعاة المعطيات الدينية والسياسية والاقتصادية التي تؤدى إلى الاعتراف ثم إلى الإجماع. حول الأمغاريين أنظر :

Michaux – Bellaire : **Confréries, Archives marocaines**, XXVII, 1927, pp. 32 – 37.

الناشئة» بجانب تفويض الأمر لهم في توزيع أعشارهم على من يستحقها في نظرهم.[45] - فتكون خلاصة هذا أن الدولة المرينية قد بادرت منذ أول أمرها وفي نهاية القرن الثالث عشر فأقرت إعفاء أسرة تنتسب للشرف من سائر أنواع الضرائب والإتاوات ثم أضافت إلى الإعفاء حق اقتطاع **مرتب سنوي** تأخذه هذه الأسرة من **مجبى المنطقة كلها**. -

وقد يكون من المفيد أيضا أن يتتبع الباحث مثل هذه الظاهرة فيستقصيها في الزمان والمكان. غير أن المشاكل المتنوعة التي تطرحها قلة الوثائق تحول دون القيام بعمل كهذا في إطار دراسة قصيرة محدودة. ومع ذلك، فإن بإمكاننا أن نؤكد أن هذه الظاهرة ستعمم لتشمل بشكل أو بآخر أهم الفروع الشريفية في أواخر القرن الرابع عشر، وأنها ستكرس من طرف الوطاسيين بعد «فترة فارغة» شغلت قسما هاما من القرن الخامس عشر. ولعل مما يفسر الإهمال النسبي الذي لحق الأشراف في نهاية القرن الرابع عشر ومطلع القرن الخامس عشر أنهم أصبحوا يكونون فئة اجتماعية ذات **امتيازات جبائية ومكتسبات مادية جماعية متوارثة** لم تعد الدولة تتحملها بعد الهزات المتوالية التي منيت بها، أو لعلها أصبحت تتحملها على مضض كما يوحي بذلك مختصر رسالة كتبها أبو العباس أحمد المريني الآنف الذكر[46] إلى أشراف الجنوب من «أهل سوس وأهل خنوس» يدعوهم فيها للقدوم «إلى حضرته من المدينة البيضاء... ليأخذوا ما هي عادتهم من الخراج» فيختم كلامه وكأنه يحاول التملص بقول : «...وأن من لم يحضر فلا لوم علي من جانبه».[47]

ومما يجعلنا نركن إلى محتوى مثل هاتين الوثيقتين التي يبدو أن تاريخ أولاهما يرجع إلى نهاية القرن الثالث عشر بينما يرجع تاريخ الثانية إلى أواخر القرن الرابع عشر، أن المقارنة بين محتوى الوثائق ومحتوى المصادر الإخبارية وشبه الإخبارية التي اعتنت بهذا الجانب - وما أقلها - تثبث كثيرا من التشابه والتكامل بين كل هذه المصادر : فالروايات الإخبارية المعاصرة أو القريبة من الفترة تتحدث عن «تنمية جراية» الأشراف «ومراعاة

45) وثيقة «قواعد الإعفاء» هذه هي رسالة منسوبة «لإدريس أمير المومنين بن سيدنا أبي عبد الله بن سيدنا أبي حفص بن سيدنا الخليفة الإمام أمير المومنين، ومؤرخه بثالث ربيع الآخر عام 665/ فاتح يناير 1267. فالأمر يتعلق مبدئيا بآخر خلفاء الموحدين المشهور بأبي دبوس. وإذا كانت هذه الرسالة قد صدرت عنه فعلا - وهذا مالا نستبعده نظرا لدقة موقف أبي دبوس بالجنوب في هذه الفترة وأهمية منطقة الأمفاريين التي كانت توجد على «الثخوم» المرينية - الموحدية، فإنها تكون قد حررت بأمر منه بعد ثلاثة أشهر من دخوله مدينة مراكش. (أنظر ابن عذاري : **البيان المغرب** - تطوان، 1960، ج 3، ص 455).

46) أنظر ص 96 - 97.

47) من مجموع مسجل بالخزانة العامة تحت رقم د 723، ص 93 - 94.

وسائلهم... وإجراء الأرزاق السنية» لهم «وتعهدهم بالصلات المرضية».[48] وبعض هذه المصادر الإخبارية قد لا تقتصر على العموميات فتعطي تفاصيل تتفق مع ما تدلي به الوثائق حول الرواتب والإعفاءات. من ذلك ما يذكره المقري في حديثه عن أبي العباس أحمد الشريف السبتي وعن الامتيازات المادية المتعددة التي كان يتمتع بها رئيس أشراف سبتة هذا ومن يسير في ركابه على عهد أبي عنان. فقد كان هذا السلطان «يخلع عليه الخلع الملوكية **ويعد له دينارا مسكوكا يصنع بمدينة مراكش زنتة مائة دينار ذهبا**» عند قدومه عليه كل سنة لحضور حفلات عيد المولد من جهة. ومن جهة أخرى فقد «**كان عطاء هذا الشريف المرسوم له من بيت المال ثلاثين دينارا من الذهب العين في رأس كل شهر**». وبالإضافة إلى الهدايا السنوية والراتب الشهري فقد «**كان فائد مضرب الميناء لهذا الشريف أبي العباس الحسيني دون أن يشركه غيره**» مرة كل ثلاثة أيام «**يوم له ويومان لبيت المال**، فيتصل بيده من فائد يومه خمسمائة الدينار وسبع المئة، وربما يزيد وينقص، **وقد انتهى في بعض الأحيان إلى ألفي دينار في اليوم...**» وزيادة على كل هذا، فقد جرت العادة كلما توجه هذا الشريف إلى فاس بمناسبة المولد النبوي أن «يصحبه في وجهته تلك من الضعفاء والتجار **مالا يحصى كثرة**، ويتولى هو الانفاق على الجميع من ماله، **ويرفع عنهم اللوازم المخزنية**، فكان التجار لأجل ذلك يرصدون وقت سفره **وقفوله**».[49]

أما المصادر شبه الإخبارية فهي بدورها تتحدث عن «الجرايات العظام والخراجات الجسام» كما تتحدث عن «الجرايات السنهية والشهرية التي توارثها ذرية» أحد كبار الشرفاء الجوطيين بمكناسة منذ عهد مؤسس الدولة المرينية يعقوب بن عبد الحق نفسه.[50] والملاحظ أن هذا النوع من المصادر المخصص بشكل من الأشكال للأشراف وعلاقتهم بالحكام يقف طويلا عند المرينيين الأولين فيبالغ في إطرائهم جميعا وأبي عنان منهم خاصة. ومقياس الإطراء في هذه المصادر، والمصادر الإخبارية أيضا، هو هذا النوع من العناية والاعتناء

48) **الجزنائي**، ص 29.

49) المقري : **أزهار الرياض**، القاهرة 1939، ج 1، ص 39 ـ 44. راجع الحواشي 5 و 26 و 34.

50) من جواب للمناوي ضمن مجموع بالخزانة العامة ـ الرباط ـ مخ رقم د 487، ص 81 ـ 82. وفي الأصل «الجرايات السنية والشهرية»، ولعل ما أثبتناه أصح، لأن العبارة الواردة في الأصل لا تستقيم من حيث التركيب نظرا لاستعمال واو العطف، بينما المقصود هنا أن من هذه الجرايات ما هو سنوي ومنها ما هو شهري، وهذا ما تؤديه العبارات المثبتة «الجاري بها العمل» في مصادر أخرى مخطوطة وغير مخطوطة، إذ السنة يجوز جمعها على سنهات وسنوات مثلا (**لسان العرب**، بيروت، 2، ص/224). فالهاء التي تظهر في الجمع ظهرت هنا في النسبة.

بالأشراف. فابن السكاك مثلا يقف طويلا في «املائه المختصر»[51] عند أبي يوسف وأبي يعقوب فيطنب في مدحهما وإطراء من أتى بعدهما من الملوك إلى أن يصل إلى أبي الحسن فيمر عليه مر الكرام ليتخلص إلى الحديث عن ابنه أبي عنان فيسجل أنه «كان له من التشيع لأهل البيت **والتوسيع عليهم في المرتبات ما سبق به من كان قبله وأعجز من أتى بعده»**.[52] ـ ومن أهم ما يلفت النظر أن المؤلف لا يلبث أن يغير أسلوبه فيتخطى بسرعة فترة الاضطراب الفاصلة بين وفاة أبي عنان سنة 1358/759 وبين مبايعة أبي فارس عبد العزيز سنة 1367/768 ليشير بسرعة إلى هذا السلطان دون غيره ممن تعاقب قبله من الملوك ثم يمر مباشرة إلى أبي العباس أحمد المريني فيختم به، هو الآخر، قائمة المعتنين بالأشراف، وكأن شيئا ما قد طرأ وأصبح يهدد الكيان الاجتماعي للأشراف بعد موته.[53]

فما الذي يمكن أن يكون قد حدث بالضبط ؟

لعل أهم ما يمكن استنباطه من كل ما سبق عن المحتوى الاجتماعي للسياسة التي استنها المرينيون إزاء الأشراف هو أن هؤلاء «الرعايا» قد أصبحوا في الواقع يكونون فئة اجتماعية محظوظة تبلور كيانها وأصبحت لها امتيازات مادية مضبوطة قارة متوارثة أحيانا في منتصف القرن الرابع عشر. ويمكننا أن نذهب إلى أبعد من هذا فنفترض هذه المرة أنهم أصبحوا يكونون شبه «**عصبية ممتازة**» داخل العصبيات والفئات المحكومة والحاكمة على السواء : فبينما لم تعد الدولة المرينية قائمة على أي أساس عصبي متضامن متحد في هذه الفترة بسبب البنيات الاقتصادية التي أرساها الحكم المريني نفسه[54] ـ وهي بنيات أدت إلى تكاثر الزعماء والمتطلعين ـ، نلاحظ أن الأشراف بصفة عامة قد أصبحوا «منظمين» تنظيما

51) اشتهر ابن السكاك بالزهد والورع وألف في الذكر والتصوف. و«كتابه الكبير الخاص بآل البيت» لم يصل إلينا. وقد كان المؤلف قد اعتزم إيراد نبذ منه في «نصح ملوك الإسلام» لولا أن حال المرض بينه وبين ذلك فمال إلى الاختصار «مخافة المنية». فإذا تذكرنا أن ابن السكاك قد توفي سنة 1415/818 اتضح أن الجزئيات المشار إليها لا تخلو في حد ذاتها من دلالة عميقة بالنسبة لتحديد الوضع الذي أصبح عليه الأشراف في أواخر القرن الرابع عشر وأوائل القرن الخامس عشر، وهو وضع أصبح ولا شك من الدقة بحيث استلزم «نصح» ملوك الإسلام مرتين من طرف عالم متزهد متقدم ولاشك في السن. وإذا اعتبرنا ما يذكره صاحب السلوة من أنه وقف على «النصح الأوسط» ولاحظ فيه زيادات على النصح المشهور، أمكننا أن نستنتج نفس النتيجة بالإضافة إلى أن هذه المرافعات لم تتكرر إلا لأنها لم تجد آذانا صاغية من طرف الحكام. (أنظر محمد بن جعفر الكتاني : **سلوة الأنفاس**، فاس 1316، ج 2، ص 144 ـ 145).

52) ابن السكاك : **نصح**، ص 31.

53) نفس المصدر، ص 32، ومن الغريب أن ابن السكاك لا يشير من قريب ولا من بعيد إلى أبي سالم (760 ـ 1359/762 ـ 1361) بينما يسهب الجزنائي في الحديث عن عطفه على الأشراف وكأنه ينسب إليه ما ينسبه ابن السكاك لأبي عنان من التشجيع لأهل البيت. ولعل كلام الجزنائي في حاجة إلى أن يعدل أو يراجع على مستوى النسخ إذا لم يكن هنالك خلط أولي مقصود أو غير مقصود من طرف المؤلف بين أبي عنان وأخيه ـ (أنظر **الجزنائي**، ص 29 ـ 30).

54) أنظر التعليق رقم 43، ص. 98.

داخليا إقليميا يشرف عليه المزوار بفاس كما يشرف عليه رؤساء مقربون معترف بهم في الشمال والجنوب.

كان هذا التنظيم يقوم أساسا على الامتيازات المادية والإعفاءات الجبائية. إلا أنه لم يكن يخلو أيضا من أسس معنوية اكتسبت هي الأخرى كما سبق أن رأينا بالنسبة لبعض المذنبين من الشرفاء المحتمين بشرفاء سبتة. وأكثر المجموعات استفادة من هذه الامتيازات المعنوية مجموعة أدارسة فاس والجوطيين العمرانيين منهم خاصة حسب ما وصلنا. ذلك أن الأدارسة قد أصبح لهم **شبه استقلال مدني قضائي** معترف به هو أيضا منذ منتصف القرن الرابع عشر فيما يبدو : فمن حق النقيب ومن واجبه أن يحمي الأدارسة حتى «لا يدخل فيهم **من ليس منهم أو يخرج خارج عنهم**» - وله أيضا وقبل كل شيء أن «**ينظر في أمورهم وكافة شؤونهم**» وأن «**يفصل بينهم في الخصومات**».[55] والذي توج كل هذا **أن النقيب أصبح يشهد بيعة الملوك ليزكيها** في هذه الفترة نفسها كما يذكر ذلك ابن السكاك نقلا عن ابن الخطيب في وصفه لبيعة يفهم من كلامه عنها أنه حضرها أو نقل عمن حضرها.[56]

وهكذا فإن مجموعات الأشراف الموزعة التي لم تكن تتمتع في نهاية القرن الثالث عشر إلا بوجود غامض على الصعيد العاطفي قد أصبحت تكون في منتصف القرن التالي **فئة اجتماعية** أو «عصبية - دينية - اجتماعية» توحد بينها المصالح والمكتسبات المادية والمعنوية وتدين للحكم المريني المتوثب المتطلع بسائر امتيازاتها المادية وببعض امتيازاتها المعنوية أيضا. ومعلوم أن هذه الفئة لم تكن لتستفيد من الحكم دون أن يستفيد الحكم بدوره منها، فيجعلها تزكيه بحكم ظروفها المادية والاجتماعية كما يجعلها مؤهلة لتزكي استمراريته ومشروعيته. -

□□□

55) الجزنائي، ص 30، ابن السكاك : **نصح**، ص 18-19. ويمكن المقارنة بين صلاحيات مزوار الأدارسة بفاس كما أوردها الجزنائي وبين صلاحيات نقيب الطالبيين ونقيب العباسيين كما وصفها الماوردي في القرن الخامس / الحادي عشر في أحكامه السلطانية، فسوف يلاحظ أن أوجه الشبه كثيرة جداً. أنظر الماوردي : **كتاب الأحكام السلطانية**، مصر 1909/1327، ص 96 - 99 أو :
Al-Māwardī : **Les statuts gouvernementaux**, trad. E. Fagnan, Alger, 1915, pp. 199-203.

56) ابن السكاك : **نصح**، ص 19، وأنظر أحمد مختار العبادي : **مؤلفات لسان الدين ابن الخطيب بالمغرب**، مجلة **هسبريس** 1959، ص 247 وما بعدها. وأورد المقري كتابات لابن الخطيب تتعلق بموضوع الوضع الاجتماعي للمزوار (**نفح الطيب**، بيروت 1968، ج 6، ص 166 - وص 208 مثلا).

غير أن هذا التوازن القائم على أساس المصلحة المتبادلة بين تابع ومتبوع كان في الواقع رهينا بحرية تصرف المتبوع وسيطرته على اقتصاديات البلاد ومختلف دواليب أجهزة الدولة. ولعل هذا مما يفسر حركة المد والجزر التي عرفتها فئة الأشراف خلال النصف الثاني للقرن الرابع عشر عندما أصبحت السلطة المركزية عاجزة في أغلب الأحيان، بعد وفاة أبي عنان، عن التحكم في هذه الأجهزة وتلك الاقتصاديات : عندئذ كثرت الجبهات واستأسد «الاقطاعيون الإقليميون» على حساب العاصمة وبيت المال فقلت بذلك إمكانيات الدولة المادية. وترتب عن كل هذا تقتير حتمي في الجرايات والعطاءات كما ترتب عنه تراجع في الإعفاءات قد تدل عليه عمليات تجديد رسوم هذه الإعفاءات نفسها، إذ أن هذا التجديد قد يعني أحيانا إعادة الأمور إلى نصابها ولو بصفة موقتة. فوضعية الأشراف قد ظلت فيما يبدو مرتبطة بوضعية المتغلب داخل هذا الخضم من الفتن والدسائس والانقلابات. لذا فنحن نجد المصادر على اختلاف أنواعها تنتقي بعض الأسماء وتلتقي عندها فلا تتحدث إلا عن الملوك الذين أعادو للأشراف اعتبارهم بشكل من الأشكال دون أن تتعرض إلى من لم يعتن بهم من ملوك هذه الفترة المضطربة نفسها. وليس من قبيل الصدفة أن يغفل كل من الوثائق والمصادر الإخبارية وشبه الإخبارية أغلبية ملوك هذه الفترة جميعا فلا تذكر منهم إلا أبا سالم وأبا العباس وأبا فارس، خصوصا وأن كلا من هؤلاء الملوك الثلاثة قد استطاع رغم كل شيء أن يتحكم في الأوضاع العامة إلى حد بعيد ويعيد للمغرب قليلا أو كثيرا من الاستقرار والطمأنينة ولو إلى أجل مسمى.

□ □ □

معنى هذا حسب ما يبدو أن فئة الأشراف لم تكن تتصرف في مصيرها أو لا تحاول أن تتصرف فيه. ومعناه أنها لم تكن تدافع عن امتيازاتها المهددة أثناء الفتن إلا بسلاح الليونة والمسالمة والحياد السلبي كي تحمي ما يمكن حمايته قبل أن يتسنى لها الخروج إلى الحلبة واسترجاع ما يمكن أن يكون قد ضاع من مكتسباتها بعد صفاء الجو وظهور أحد الأطراف المتنازعة، أيا كان، على بقية الخصوم أو المرشحين. ومعنى كل هذا أن الأشراف على اختلاف شعبهم لم يكن لهم في هذه الفترة أي مطمح معين ولا أي اختيار سياسي واضح، وإنما كانوا يقفون من الصراعات القائمة موقف المتفرج أو العاجز الذي ينتظر «الفرج» على أكثر تقدير.

فهل يمكن رد هذا السلوك إلى أن الأشراف أصبحوا يكونون تحت تأثير سياسة أبي عنان ومن سبقه من المرينيين مجرد فئة اجتماعية مدجنة تشعر بارتباط وجودها ومصالحها بالدولة الحاكمة كيفما كان الحاكم ومهما اختلفت طرق الوصول إلى الحكم ؟ أم هل كانت ترغب عن الاهتمام «بالشؤون الدنيوية» خوفا من المغامرة بمصيرها وخشية العواقب الوخيمة التي قد تترتب عن فشلها أو فشل من تسانده من المرشحين أو المتطلعين ؟ أم هل كان هذا الموقف السلبي راجعا إلى ما أشار إليه ابن خلدون من تلاشي عصبية الأشراف وعصبية قريش عامة في عصره بالمغرب وخارج المغرب باستثناء الحجاز ؟[57] أم تراه راجعا بكل بساطة إلى شعور الشرفاء بانعدام السند الشعبي الذي لابد منه لفئة يعوزها التضامن القبلي وتنقصها اللحمة العصبية ؟ قد يجوز كل هذا، إلا أننا نود أن نسجل بهذا الصدد ظاهرة أساسية فيما نعتقد، وهي أن الأشراف في هذه الحقبة قد اختاروا موقفا تشبثوا به بكامل الحرية دون أن يزعجهم أو يضايقهم في ذلك أحد : فقد اختاروا أن يبتعدوا عن «السياسة» فلم يكد يلتفت إليهم العامة ولا الخاصة ليدعوهم إلى الخوض فيها من قريب أو بعيد. وجميع البوادر تدل على أنهم فضلوا الاعتزال والحياد والاكتفاء ببعض النفوذ العاطفي الديني فتركوا وشأنهم طيلة الحقبة كلها.

ومع نهاية النصف الثاني للقرن الرابع عشر وبداية القرن الخامس عشر ظهرت علامات تنذر بتغييرات لغير صالح هذه الفئة الوديعة المسالمة كما سبق أن أشرنا إلى ذلك. ويبدو أن السلطان أبا سعيد الثالث (800 ـ 1398/823 ـ 1420) قد شمر على ساعد الجد منذ مطلع عهده للاضطلاع بمهمة تعديل سياسة أجداده إزاء الأشراف، فبدأ بإزالة مراسيم الاحتفال بعيد المولد النبوي على الصعيد الرسمي كما يفهم من سياق ما أورده الوزان في معرض حديثه عن الأمداح النبوية.[58] ويفهم أيضا من خطبة كتاب ابن السكاك أن أشراف العاصمة قد تضرروا كثيرا بعد مرور بضع سنوات على تولية أبي سعيد[59] فتقدم «بعض آل البيت الكريم ممن قطع باتصال

57) ابن خلدون : **المقدمة**، القاهرة، بدون تاريخ، ص 327 ـ 329. والذي يلفت النظر أن ابن خلدون في تأليفه كابن الخطيب في كتاباته المغربية لا يشير أبدا إلى الشرفاء كطاقة اجتماعية ـ سياسية يحسب لها حسابها على المستوى الشعبي. ولعل في هذا الصمت من طرف معاصر ذي حس تاريخي مرهف ما يؤكد تبعية هذه الفئة وسلبيتها.

58) الوزان (ليون الإفريقي) : **وصف إفريقيا**، الترجمة الفرنسية، باريس 1956، ج 1، ص 216.

59) هذا باعتبار أن ابن السكاك قد ألف مختصره الذي بين أيدينا في مطلع القرن الخامس عشر. فزيادة على المحتوى العام نجد إشارات تساعد على تحديد الفترة التي ألف فيها هذا الكتاب. ومن أهم هذه الإشارات قول المؤلف بعد حديثه عن حضور نقيب الأدارسة بيعة بعض ملوك بني مرين : «ورأيت ابن الخطيب ذكره وخططه بتخطيط بينه في بعض تواليفه منذ أربعين سنة»، ص 19. فإذا كان من المعقول أن يكون تاريخ هذا «التخطيط» راجعا إلى إحدى الفترتين اللتين أقام فيهما ابن الخطيب بالمغرب فإن ابن السكاك يكون قد حرر الجملة المشار إليها فيما بين سنة 1398/800 وسنة 1413/816 لأن ابن

نسبته إلى سيد ولد آدم ص» بطلب إلى المؤلف كي يملي في نصح ملوك الإسلام «كتابا يعم نفعه» فامتثل ابن السكاك مع أنه كان «بحال مرض» كما أسلفنا، نظرا لاشتداد الوطأة وتأزم وضعية أصحاب الطلب ولاشك.[60]

ويكفي أن نراعي هذه الطريقة الاستعجالية التي كتب بها هذا الفقيه «مرافعته» للدفاع عن «حق آل البيت على الأمراء» وأن نقرأ من جهة أخرى بعين تاريخية فاحصة تلك الإشارات المتكررة التي تلح على قضية ثبوت نسب بعض الشرفاء وتفاوت درجات القطع به عند البعض الآخر لكي ننفذ إلى كنه المشكل الذي أصبح يعاني منه أهل البيت بوجه عام : فالراجح أن أبا سعيد قد ضيق على الفئة كلها من الناحية المادية ولم يراع «حقوقها» ومكتسباتها كما كان يفعل أغلبية ملوك المرينيين. والغالب أيضا أنه أصبح يتذرع لسلوكه بذريعة الشك في الشرف ونسب الشرفاء جميعا وبدون استثناء.

والواقع أن هذا الموقف من الشرف ليس بالجديد المبتدع. فمن الملاحظ البين أن بعض كبار علماء منتصف القرن الرابع عشر كانوا يجنحون إليه ويجاهرون به. وممن تحمس له الإمام المقري الجد الذي كان يأنف من الوقوف لنقيب الشرفاء عند دخوله على أبي عنان. فقد حدث أن «دخل المزوار يوما **فقام له السلطان وغيره على العادة**، فنظر المزوار إلى المقري فقال له : **«أيها الفقيه، مالك لا تقوم كما يفعل نصره الله** وأهل مجلسه إكراما لجدي وشرفي ؟ ومن أنت حتى لا تقوم لي ؟» فنظر إليه المقري فقال : «أما شرفي فمحقق بالعلم الذي أنا أبثه ولا يرتاب فيه أحد. **وأما شرفك فمظنون**. ومن لنا بصحته منذ أزيد من سبعمائة سنة ؟ ولو قطعنا بشرفك لأقمنا هذا من هنا ـ وأشار للسلطان أبي عنان ـ وأجلسناك مجلسه» **فسكت المزوار**».[61] وممن كان يشاطر الإمام المقري رأيه في الشرف والشرفاء من الأعلام العلامة ابن الأزرق والمؤرخ ابن خلدون حسب ما يظهر، وإن كانا

الخطيب أقام بالمغرب مرتين. قدم للمرة الأولى سنة 760 هـ، ثم عاد إلى وطنه الأصلي سنة 763 هـ، واستقر للمرة الثانية بالمغرب فيما بين سنة 773 هـ وسنة 776 هـ. فالتخطيط يكون قد كتب في الغالب فيما بين سنة 760 وسنة 776، وجملة ابن السكاك أتت متأخرة عن أحد هذين التاريخيين بأربعين سنة.

ولنلاحظ بهذا الصدد أن ابن السكاك يستشهد لحضور النقيب بيعة الملوك بشهادة مرت عليها سنون كثيرة. فكأن الظاهرة أمست في خبر كان أو تنوسيت ولم يعد لها أثر منذ عهد بعيد. وفي هذا ما يجعلنا نعتقد أن أبا سعيد لم يزد على أن كتب الصفحة الأخيرة من مرحلة تمتد جذورها إلى ما قبل ولايته كما يظهر من خلال بقية كلامنا في الموضوع.

60) ابن السكاك : **نصح**، ص 12، وأنظر التعليق رقم 51.

61) أحمد بابا : **نيل الابتهاج**، القاهرة، 1351 هـ ص 253 ـ المقري : **نفح الطيب**، بيروت، 1968، ج 5، ص 281. ـ ابن مريم : **البستان**، الجزائر، 1908، ص 162. وأنظر حول المقري الجد بصفة عامة ابن خلدون : **التعريف**، القاهرة، 1951، ص 59 ـ 62، محمد جعفر الكتاني، **سلوة الأنفاس**، فاس 1316 هـ، ج 3، ص 271 ـ 273، وهذا المصدر الأخير يعتمد المصادر السابقة وغيرها ويلخص كل ما ورد حول هذا العالم.

يكتفيان بالتلميح ويذهب هو إلى التصريح.[62] ولعل هذا الموقف الواضح من طرف بعض علماء القرن الثامن هو الذي يشير إليه الفقيه التلمساني أبو العباس أحمد بن زاغو في فتوى له متعلقة بنازلة وقعت بتلمسان سنة 1439/843 ـ 1440، فيقول : وقول من قال **من أهل المائة الثامنة ومن تبعهم من أهل المائة التاسعة : «الشرف بعد السبعمائة وأحرى بعد الثمانمائة ضعيف»** قول لا يعرف لهم فيه سلف، وهو قول باطل لا تمكن صحته... **واتخاذ هذا القول ذريعة إلى الطعن في هذا النسب الشريف** مع شهرة مدعيه **طامة عظيمة وغرور كبير...».**[63]

وكيفما كان الأمر، فمن الجائز جدا أن يكون أبو سعيد قد تبنى نظرية «ضعف الشرف» ليبرر سياسة لم يكن له في الواقع عنها من محيد : فالدولة المرينية لم تعد تفكر في الخلافة ولا في الزعامة الإسلامية بجد منذ وفاة أبي عنان، فما الداعي إذن للتشبث ببعض جوانب سياسة هذا السلطان ؟ والبلاد نفسها أصبحت مقسمة إلى جنوب خارج عن السلطة المركزية[64] وشمال تهدد شواطئه الأطماع البرتغالية بينما تقتسم أراضيه الداخلية أهواء الزعماء والثوار.[65] فالحد من النفقات أصبح يفرض نفسه نظرا للحصار الاقتصادي القائم على الشواطئ وضعف المداخيل بحكم ضعف السلطة وكثرة المستفيدين. وأي خطر يتمثل في الاحتفاظ

62) حول ابن الأزرق أنظر المصادر الثلاثة الأولى الواردة في التعليق السابق. فقد ورد ذكر موقفه فيها في شكل تعليق قصير على كلام المقري. وحول ابن خلدون أنظر **المقدمة**، القاهرة، بدون تاريخ، ص 327 ـ 329.

63) الونشريسي : **المعيار**، فاس، 1314 ـ 1315، ج 2، ص 431. والفتوى كلها وردت في نفس المصدر ص 425 ـ 437 وهي غنية بالمعلومات المتعلقة بموضوعنا من نواح كثيرة.

64) ظهرة البوادر الأولى لهذا الانفصال مباشرة بعد وفاة أبي عنان، ثم استقل عامر بن محمد الهنتاتي بالجنوب الغربي للبلاد بعد مقتل أبي سالم ولم يستطع المرينيون أبدا أن يسترجعوا هذه المنطقة بصفة قارة إلى أن انفصلت نهائيا ورسميا في منتصف القرن الخامس عشر. أنظر حول تطور حركة هذا الانفصال ومراحلها ابن خلدون، **العبر**، بيروت، 1959، المجلد السابع، ص 623 ـ 625، ص 654، ص 660، ـ 661، 663، 666 ـ 669، 675 ـ 678، 718 ـ 719، 723 ـ 725، 743، 745، 753 ـ 754.

وانظر حول أهمية زعيم هنتاتة المذكور في منتصف القرن الرابع عشر ما أورده ابن الخطيب في **نفاضة الجراب**، تحقيق أحمد مختار العبادي، القاهرة، بدون تاريخ، ص 43 ـ 48 وص 350. ويمكن أخذ فكرة إجمالية عن الموضوع من خلال المقال التالي :

Pierre de Cénival : **Les émirs des Hintâta. Hespéris**, 4e tr. 1937, pp. 245 – 257.

65) حول تدهور الأوضاع بفاس والمنطقة الشمالية للبلاد بسبب كثرة الحصارات التي أقيمت حول العاصمة وكثرة العمليات التخريبية التي عمت السهول والجبال في مطلع القرن الخامس عشر من جراء ثورة الأمير السعيد بن عبد العزيز بن أبي سالم ضد السلطان أبي سعيد، أنظر على الخصوص الجنابي : (م. 1590/999) : **البحر الزخار** (لم ينشر باللغة الأصلية) يرجع إلى الترجمة الفرنسية :

E. Fagnan : **Extraits inédits**. Alger, 1924, pp. 297-298.

والوزان، المرجع السابق، ج 1، ص 171 ـ 172.

لبيت المال بما كان موقوفا حتى الآن أو قبل الآن على فئة أثبتت التجربة عدم خطورتها وقلة فعاليتها وأخذ كبرائها بمبدإ الحياد والمهادنة ؟

ومن البديهي أن هذا التحول في السياسة المرينية إزاء فئة الأشراف كفئة هو الذي ترجم علانية إلى الواقع بحذف مراسيم الاحتفال بعيد المولد النبوي. والغالب أن أبا سعيد قد استند هنا أيضا إلى تيار قديم مناهض للطريقة التي كان يتم عليها هذا الاحتفال طيلة القرن الرابع عشر في الأوساط الشعبية والأوساط الحاكمة على السواء. ذلك أنه كان هنالك بالفعل فقهاء قاوموا هذه الظاهرة منذ وقت باكر واعتبروها «بدعة» في الدين نظرا لما كان يواكبها من «منكرات» وغناء وسماع وطرب كما يلاحظ من خلال الفصل الطويل الذي عقده ابن الحاج العبدري الفاسي في «مدخله» لهذه القضية منذ سنة 1331/732 ـ 1332.[66]

ومن جهة أخرى، فلعل وقوف الشرفاء من الدولة المرينية ذلك الموقف المعروف الذي تطور في الواقع من «الانتظارية» إلى «الانهزامية» خلال القرن الرابع عشر قد ساهم في إضعاف نفوذ هذه الفئة إزاء «العامة» و «الخاصة» قبل ولاية السعيد نفسه، إذ لولا ضعف هذا النفوذ لما أقدم الحكم المريني على المس بالمكتسبات المادية والمقومات المعنوية التي كان يعتز بها الأشراف دفعة واحدة. لقد ربط «آل البيت» مصيرهم بمصير كل «من قويت شوكته» من الملوك والأمراء والحجاب فوضعوا أنفسهم موضع الضيم والنقمة باختيارهم سلفا دخول معسكر المتغلبين. وهكذا لم يلبث «تعظيمهم» أن تأثر ولا شك بهذا الموقف فأصبح ذلك النفوذ العاطفي ـ الديني الذي كانوا يتمتعون به من قبل مشوبا بعوامل أخرى لا تكاد تمت إلى الدين ولا إلى العاطفة الدينية ولا إلى النسب بصلة.

نعم، كان «الشرفاء معظمين بفاس أكثر من غيرها من البلدان» على حد تعبير ابن السكاك، غير أن هذا المؤلف نفسه لا يلبث بعد تسجيله لهذه الملاحظة أن يستدرك فيكشف عن حقائق ملموسة قد تساعد على تحديد حقيقة هذا التعظيم بفاس نفسها في عصره فيقول : «على أني رأيت في هذا التعظيم آفة دنيوية ودخلا ظاهرا ودسيسة نفسانية، وهي أنك تجد الأكثرين يقتصرون في تعظيم الأشراف على من كان منهم ذا جاه أو مال أو سطوة، بحيث تبقى منه بقية. ولا شك أن المقتصر على ما ذكر لاحظ له من الاعتناء بآل

66) ابن الحاج العبدري الفاسي **المدخل**، القاهرة، 1929، ج 2، ص 2 ـ 46. وموقف هذا الفقيه المالكي يذكرنا بموقف معاصريه من شيوخ مالكية المغرب الأدنى، حيث قاموا في مطلع القرن الثامن (الرابع عشر) بمعارضة الحكم الحفصي حتى لا يتم تقليد المرينيين في طريقة احتفالهم بعيد المولد خوفا مما قد يترتب عن ذلك من النتائج الاجتماعية والسياسية (أنظر برانشفيك : المرجع السابق، ج 2، ص 166 ـ 167 وص 304 ـ 305).

البيت. والدليل على ذلك أنك تجده يعظم من ولاة الأمر أو من يخاف شرهم، ومن أقبلت عليه الدنيا - **وان كان إسلاميا** - نحوا من تعظيمه للشريف...».[67]

الشهادة صريحة كما نلاحظ، وهي تدل على أن المقياس الأساسي في التصنيف الاجتماعي لم يكن هو النسب وإنما كان هو الثروة والجاه بالدرجة الأولى. وشيء آخر تدل عليه هذه الشهادة، وهو أن الشرفاء كمجموعة لم يكونوا يكونون طبقة بالمعنى الاقتصادي للكلمة، **وإنما كانوا يكونون فئة اجتماعية مركبة** يلتقي فيها الفقراء والأغنياء والمغمورون وذوو النفوذ ممن لهم اتصال بالسلطة أو ممن يتكلمون باسم الجماعة كلها.

وإذا كانت هذه الصورة تعكس رؤية المجتمع المغربي بمدينة فاس وغيرها من الحواضر ولاشك لمجموعة الشرفاء، فالواقع أن الظاهرة قد لا تدعو إلى الاستغراب بالنسبة لعهد أبي سعيد نظرا لما سبقت الإشارة إليه. أما الذي يدعو إلى الاستغراب حقا، فهو أن تكون هذه الظاهرة نفسها قديمة يرجع تاريخها إلى «العهود الزاهرة» التي عمل فيها الملوك، رغم التيارات المعارضة، على تكوين فئة الشرفاء ورعايتها والاعتناء بها : فقد احتفظ لنا ابن السكاك أيضا ببعض ذكريات طفولته في الموضوع فأردف كلامه السابق بما يلي :

«وقد كنت في المكتب **أشاهد هذا المعنى في** طباع **الأطفال الصغار وأنا يومئذ من جملتهم**[68] فنجد مخاطبتهم للشرفاء على أربع مراتب :

- فمن كان له أبوة قائمة بدار السلطنة قيل له **سيدي سيدي**[69]
- ومن كان من أبناء الأغنياء والتجار قيل له **سيدي الشريف**
- ومن كان أبوه مقتصدا ليس بغني ولا مفتقر لأحد قيل له **الشريف**
- ومن كان مفتقراً أو في صنعة خاملة كالحياكة قيل له **الشريِّف بالتصغير**[70]

□ □ □

67) ابن السكاك : **نصح**، ص 13.

68) توفي ابن السكاك وعمره ثمانون سنة. ورغم أن هناك اختلافا بسيطا في تاريخ وفاته، إلا أن الراجح والمشهور أنه يرجع إلى سنة 1415/818، وهو التاريخ الذي أورده الونشريسي في وفياته. أنظر : د. محمد حجي : **ألف سنة من الوفيات**، الرباط 1976، ص 138 وأحمد بابا : **نيل الابتهاج**، ص 284 وابن زيدان : **إتحاف أعلام الناس**، ج 3، ص 588 والتعليق أعلاه رقم 59. وعليه فإن هذا المؤلف يكون قد ولد سنة 738 هـ، وبالتالي فإن وصفه الوارد في المتن ينطبق على واقع اجتماعي كان قائما في منتصف القرن الثامن (الرابع عشر) حيث كان هو في سن ارتياد المكتب ولا شك.

69) لعله سيدي وسيدي بالواو الساكنة. والعبارة لا زالت مستعملة بصيغتها البربرية في حق بعض الأولياء إلى اليوم بالجنوب على الخصوص. ولعل الواو حذفت نظرا لاستعمالها الدارج «المتبربر» وهو استعمال ربما كان متداولاً بفاس في منتصف القرن الرابع عشر ثم انقرض منها في تاريخ لاحق فأسقطت الواو من طرف النساخ. ومعلوم أن الواو في اللهجات البربرية تقابل «ابن» في مثل هذه الحالة.

70) ابن السكاك : **نصح**، ص 14.

وعلاوة على أن هذه الشهادة القيمة تأتي لتتمم الشهادة الأولى من الناحية الزمنية العامة، **فهي تهمنا أساسا لأنها تحدد المحتوى الاقتصادي لنفس التصنيف القائم داخل فئة الشرفاء** على مقياس الثروة والمهنة والنفوذ. ـ وهي **تدل دلالة قاطعة على أن معاملة المجتمع،** بما فيه مجتمع الأطفال، لفئة الأشراف لم تكن تتأثر بموقف الحكم من هؤلاء الأشراف ككل. أو لعل مساندة الحكم لهذه المجموعة في منتصف القرن الرابع عشر قد أخذت تكيف رؤية المجتمع لها **فأثرت في هذه الرؤية بصفة عكسية.** ذلك أننا نستشم من خلال مختلف المصادر أن الحكم المريني لم يتوفق دائما في محاولاته من أجل استمالة قلوب «النخبة الدينية» وقلوب «الرعية» بوجه عام. **ولعل أهم أسباب هذا النفور هو الطريقة التي انتهجها المرينيون في الحصول على الأموال.** فالسياسة الجبائية للدولة المرينية قد ظلت متأثرة فيما يبدو بالتقاليد التي شبت عليها حركتهم أثناء قيامها كحركة مغامرة تتقاضى من الأهالي أجر حمايتها لبعض المدن والقرى. وتعدد المنتفعين والمستغلين داخل هذه الحركة قد حكم على الدولة التي قامت على أكتافها بالأخذ بمبدإ **فرض المغارم والمكوس على «الرعايا» منذ الأوائل وقبل أن تدعو الضرورة إلى ذلك** كما كان الشأن بالنسبة لدولة سنية أخرى كدولة المرابطين مثلا. ـ والأدهى من هذا أن المرينيين لم يكتفوا بتغذية بيت مالهم عن طريق ضرائب غير مشروعة لاتبيحها السنة التي انضووا تحت لوائها وإنما أخذوا يلجأون ـ عند الضرورة ـ إلى احتجان أموال الناس **و«غرم الديار والرباع» ثم لم يلبثوا أن تطاولوا إلى الأحباس ومردوداتها** فلم يتورعوا عن «الاستعانة» بأموال محرمة لا ينبغي أن تصرف إلا في الوجوه التي هي موقوفة عليها.

ويبدو أن هذه الظاهرة الأخيرة هي التي تفسر رفض بعض العلماء خطة الخطابة بالمساجد و«توبة» البعض الآخر من تحمل مسؤولية جليلة كمسؤولية الإمامة بجامع القرويين، «لأن ملوك فاس **قد اعتادوا أن يقترضوا** من إمام الجامع كميات هائلة من الأموال **ولا يردونها إليه أبدا».**[71] أما السياسة الجبائية كلها، فهي التي تفسر ولا شك **تشدد رجال**

71) الجملة للوزن (ليون الإفريقي)، **وصف إفريقيا**، الترجمة الفرنسية، باريس 1956، ج 1، ص 186.
وتجدر الإشارة إلى أن كل إمام كان مسؤولا عن ريع أحباس المسجد الذي يؤم به. وبما أن جامع القرويين كانت له أملاك كثيرة ضخمة المردود، فإن إمامه كان معرضا باستمرار لضغط السلطان من أجل تقديم القروض لبيت المال (أنظر حول هذه القضية بمختلف جوانبها، الوزان، المرجع السابق، ج 1، ص 184 ـ 186 وص 232).
وعن ظاهرة رفض خطة الإمامة نفسها أنظر مثلاً :
محمد بن جعفر الكتاني ـ **سلوة الأنفاس**، فاس 1316، ج 3، ص 155.
ابن قنفد ـ **أنس الفقير**، الرباط، 1965، ص 73 ـ 75 حيث وردت فكرة التوبة من الإمامة.

الدين الاتقياء في مقاطعة الحكم المريني بصفة عامة : فقد سبق أن رأينا أن كثيرا من المتصوفة كانوا يتفادون الاتصال بالملوك ويجعلون من الابتعاد عنهم مبدأ هاما من مبادئ سلوكهم اليومي.[72] ومن جهة أخرى فإن الذين اتصلوا بالقصر المريني من أهل الورع والتقوى كانوا أحيانا يتحاشون مد أيديهم إلى مائدة السلطان خوفا من الوقوع في الشبهات كما تدل على ذلك حكايتان ذكر أن إحداهما وقعت في عهد أبي فارس (768 ـ 1367/774 ـ 1372) بينما وقعت الثانية في عهد أبي سعيد الثالث في مطلع القرن التاسع (الخامس عشر). أما الحكاية الأولى فتجعل الشيخ ابن عباد الرندى يفسر مشاركته في الأكل بقوله : «طعام مستهلك ترتبت قيمته في ذمة مستهلكه»، وأما صاحبه الذي «استظهر بالصوم فقال : **«تركت الشبهة بكل وجه أمكنني... وقال الذي أخرج الطعام : إنه مال جهلت أربابه، فالمساكين أحق به**، فأخرجت لهم ما أمكنني خروجه...».[73] وأما الحكاية الثانية فقد وقعت في الفترة التي تهمنا الآن، وتذكر أن ثلاثة رجال من أهل الدين دخلوا على أبي سعيد الثالث «فأعد لكل واحد منهم كسوة ومائة دينار، فابن عباد أكل ولبس، ويوسف (الأغصاوي) اعتذر بالصوم ولبس، وصاحب الترجمة (عمر الركَراكَي) ما أكل وما لبس».[74]

ووقوع مثل هذه الأمور في البلاط المريني ليس بالشيء المستبعد خلافا لما قد يتبادر إلى الذهن من تحفظات منهجية معقولة. ذلك أن هؤلاء الزهاد كانوا ينتحلون الأعذار رغم كل شيء لكي لا يقعوا في شبهة أو محظور. وانتحالهم الأعذار يدل على أنهم لم يكونوا يضربون جميعا بآداب السلوك عرض الحائط. فتصلب البعض منهم إنما هو تصلب نسبي إذا ما قيس بجرأة من كان يشجب سياسة المرينيين الجبائية بمحضر المسؤولين أنفسهم. فقد ذكر ابن قنفد مثلا أن أبا الحسن المريني توجه إلى أحد المتصوفة، وهو عبد العزيز القروي، فقال

ابن مريم ـ **البستان**، الجزائر 1908، ص 297 ـ 298.
أحمد بابا ـ **نيل الابتهاج**، القاهرة 1351، ص 352 ـ 353.
وبالنسبة للتطاول على أحباس القرويين في عصر أبي سعيد الثالث، أنظر الونشريسي : **المعيار**، ج 7، ص 11 ـ 13، وفي عصر غيره نفس المصدر، ص 125.

72) أنظر التعليق 14. ويبدو أن هذه الظاهرة لم تزدد مع الأيام إلا قوة ورسوخا، أنظر على سبيل المثال ابن قنفذ، المرجع السابق، ص 70، 76، 80... وأنظر منه على الخصوص ص 74 حيث يتعلق الأمر بزاهد عرفه المؤلف واتصل به. وقد حاول السلطان أبو فارس الاتصال بهذا الرجل مرة بعد أخرى فاكتفى هو الآخر بمكاتبته كما فعل ابن عاشر مع أبي عنان، لأنه كان يقول لمن يحثه على مقابلة هذا السلطان : «والله لا رأيته أبدا».

73) محمد بن جعفر الكتاني : **سلوة الأنفاس**، ج 3، ص 157 ـ 158. وقد ذكر خطأ أن الحادثة وقعت في عهد أبي الحسن، والصواب عبد العزيز بن أبي الحسن، أي أبو فارس، لأن شخصين من العلماء المذكورين لم يكونا في سن مقابلة الملوك أيام أبي الحسن (731 ـ 752)، وهما ابن عباد الذي ازداد سنة 733 وأبو الربيع سليمان الأنفاسي وهو من مواليد سنة 739 هـ.

74) محمد بن جعفر الكتاني : المرجع السابق، ج 3، ص 62 ـ 63 رواية عن ابن القاضي في **لقط الفرائد**.

له : «تخرج مع عامل الزكاة»، فقال له عبد العزيز : **«أما تستحيي من الله تعالى ؟ تأخذ لقبا من ألقاب الشريعة وتضعه على مغرم من المغارم**، فضربه السلطان بالسكين التي يحبسها على عادته في يده وهي في غمدها...».(75)

وقد يكون من الصعب علينا في الواقع أن نتصور مثل هذه المواقف على اختلافها أو أن نفهمها إن نحن أغفلنا ما كانت تتحمله الرعية من متاعب بسبب اختلاف الأيدي وكثرة المغارم الناتجة عن هذه السياسة الجبائية التي لا تكاد تخضع لمقياس. وقد جمع الوزان عن صواب بين مواقف بعض العلماء ونتائج هذه السياسة على الصعيد الشعبي فكتب في نهاية حديثه عن نظام الضرائب في «العصر المريني ـ الوطاسي» ما يلي : «ولم يكتف (الملوك) باغتصاب هذه المواد كلها والتصرف في إنفاقها بكامل الحرية، وإنما أضافوا إليها مغارم أخرى جديدة. وهكذا فأنت لا تكاد تجد بالبلاد الإفريقية كلها من يستطيع **أن يدخر مالا بد منه للمأكل والملبس في أوساط الفلاحين. ومما ترتب عن هذه الوضعية أنك لا تجد من بين أهل العلم والاستقامةرجلا واحدا يقبل أن يصاهر الملوك أو يؤاكلهم، وبالأحرى أن يأخذ منهم عطاء أو هدية**. إذ الواقع أن أموال هؤلاء الملوك مبغضة لديهم أكثر مما لو كانت مختلسة...».(76)

وهكذا فإن الواقع الجبائي قد أدى إلى التحام موقف بعض العلماء والمتصوفة بموقف الفلاحين وغير الفلاحين ولا شك. فالأموال التي كانت تفرض على «العامة» قد اعتبرت مشبوهة من طرف بعض «الخاصة» من ذوي الاستقامة والورع. أما الأشراف، فقد رأينا أن هذه الأموال لم تكن مبغضة لديهم حسب ما نعلم : فهم لم يعارضوا قط في قبول العطاءات والهدايا عند ما كانت تقدم إليهم، ثم نحن نرى من خلال ما وصلنا أن شرفاء فاس في القرن الخامس

75) ابن قنفذ : **أنس الفقير**، الرباط، 1965، ص 24 ومحمد بن جعفر الكتاني، **سلوة الأنفاس**، ج 3، ص 159 ـ 160.

76) الوزان (ليون الإفريقي) : المرجع السابق، ج 1، ص 239 (الترجمة الفرنسية). ومع أن الوزان يعمم في ظاهر الأمر فيتحدث في مطلع هذه الفترة عن الملوك بصفة عامة، إلا أن هذا الوصف مرتبط في ذهنه ولا شك بعصره وبلاده أولا وأخيراً : فالفصل يتحدث عن المخزن المريني وموارد المخزن المريني، والباب كله مخصص لوصف عاصمة بني مرين في القرن الخامس عشر وأوائل القرن السادس عشر. وهكذا يمكننا أن نعتبر محتوى الفقرة المعربة صحيحاً في جملته بالنسبة للفترة التي تهمنا كما تؤكد ذلك الإشارات المتفرقة في المصادر العربية، وقد أوردنا بعضها وأحلنا على البعض الآخر. وأنظر بالنسبة لقضية المصاهرة على الخصوص : الونشريسي : **المعيار**، ج 3، ص 198. وبالنسبة لحكم أموال الحكام، ملوكاً وعمالا وجباة من «مستغرقي الذمة»، أنظر على سبيل المثال لا على سبيل الحصر **المعيار**، ج 7، ص 11 ـ 13، ص 118 ـ 119، ص 125، ص 143 ـ 146.

ويمكن الرجوع أيضاً إلى المقال التالي :

M. Talbi : **Quelques données sur la vie sociale en Occident musulman d'après un traité de hisba du XV^e s, Arabica.** I. fasc. 3, sept. 1954, pp. 294 – 306

عشر قد أصبحوا يطالبون بها ولا يحجمون عن الإلحاح في الكتابة و«النصح» من أجل الحصول عليها.

□□□

فالتعارض بين موقف كل من فئة الأشراف وجماعة الصوفية تعارض جذري كما نلاحظ، لذا فإن تتبع آثاره وانعكاساته على سائر المستويات شيء لا سبيل إليه في هذا الإطار. غير أن هنالك نتيجة ترتبت مباشرة عن هذا التعارض نفسه سوف نقف عندها لأنها تكون بدورها منطلقا أساسيا لصراع مرير قد قام بين أنصار الحكم وخصومه : فامتناع الصوفية عن تزكية السياسة الجبائية منذ القرن الرابع عشر سوف يساهم في توسيع شعبية الصوفية بالأرياف والجبال، نظرا لما كان يتضمنه موقفهم هذا من تضامن مع سائر من يتحمل أعباء هذه السياسة من الفلاحين وغيرهم من سكان البوادي، وانغماس أيدي الشرفاء عموما في أموال «مشبوهة» منذ نفس التاريخ سوف يؤدى إلى تقلص نفوذهم داخل المدن وخارجها في بعض المناطق التي كان لهم بها نفوذ أو وجود... **فالحكم المريني قد استطاع إذن أن يفصل بين قوتين متكاملتين من الناحية النظرية الصرف، إلا أن ربحه السياسي كان قائما على تناقضات مادية واجتماعية حاولنا قدر الإمكان أن نوضح بعض جوانبها. وهذه التناقضات هي التي ستتمخض عن تدعيم حركة المعارضة الصوفية على حساب فئة الأشراف داخل المدن نفسها وفي البوادي بصفة أخص. والتمركز الذي أصبح للصوفية بالأرياف نتيجة هذا التسلسل هو الذي سيعطي للفترة المدروسة طابعها التحولي** فيما نعتقد : فهو الذي سيلعب دورا حاسما في تفجير الأوضاع بالمغرب في القرن السادس عشر، وهو الذي سيسمح للصوفية بتنظيم البوادي وتعبئتها ضد الغزاة وضد الحكام على السواء، وهو الذي سيؤهل الزوايا في النهاية لتحويل الحكم عن العصبيات البربرية التقليدية ونقله إلى أسرة شريفة مغمورة من أعماق البوادي هي أسرة السعديين. واختيار هذه الأسرة وحده كاف للدلالة على ما نذهب إليه، إذ أنه يرجع لأسباب تتصل أساسا بالتجربة التي خاضها الصوفية والأهالي مع اشراف المدن بصفة مباشرة أو غير مباشرة طيلة الفترة التي تهمنا.

فالواقع الجبائي قد لعب دورا هاما في تحديد بعض معالم المستقبل كما نرى. وهو قد لعب دورا لا يستهان به في تحديد موقف العامة من الحكم المريني في القرنين الرابع عشر والخامس عشر. والشرفاء كانوا في نظر الحدس الشعبي مجرد حلفاء موضوعيين لهذا الحكم

ولا شك. لذا كان من الطبيعي أن ينالوا نصيبهم من نفور العامة وبعض الخاصة من نفس الحكم. ولعل النتيجة الحتمية لهذه المعطيات أن الشرفاء أصبحوا يُخْشَوْن أكثر مما يُحْتَرَمُون أو يحترمون ولا يرغب أحد في الاحتكاك بهم. فقد رفضت إحدى صالحات مدينة فاس في عهد أبي عنان أن تستقبل «سيد الشرفاء وجليس الأمراء الفقيه العالم العلم الصدر الشيخ الشهير أبا القاسم الشريف التلمساني وقالت : يعظم علي أن يقصدني شريف» ثم أضافت قائلة «هو ممن يوالي أهل الدنيا»،[77] ومعنى هذا أنها لم تكن تستهين بحرمة الشرف في حد ذاته، وإنما كانت تفر ممن يتصل بالحكام وذوي الجاه ولو كان من أعيان الشرفاء ورؤسائهم.[78] ـ ومن الجائز أن يكون نفور العامة وبعض الخاصة قد أثر في سلوك الأشراف أنفسهم فنتج عن كل هذا تنافر متبادل وكراهية كمينة تتفجر أحيانا فتكون أشبه بالعنصرية منها بأي شيء آخر. لنقرأ ما يورده ابن السكاك عرضا في حديثه عن موقف الجمهور من أشراف العاصمة : «ومن الدسائس الشيطانية أيضا التي سرى سمها في غالب الأنفس أن أكثر الناس يتحملون الضيم والذل من الشرطي وخدمة الوالي ووصفان أهل المخزن... فإذا نالهم من شريف أدنى سبب من نظرة قاسحة[79] أو كلمة جافية قامت عليهم القيامة وعظم اللعين إبليس ذلك على الأنفس حتى ربما آل الأمر إلى ما يناهز الكفر». ثم يردف الكاتب هذا الوصف المعبر الموحي بقوله : «ولقد أخبرت عن بعض الناس أنه ارتد إلى دين النصرانية بسبب كراهته في شريف ضربه».[80]

وإذا كانت مثل هذه التلميحات والتصريحات في حاجة إلى تحليل قابل للافتراض والمناقشة، فنحن لا نعتقد مع ذلك أن ابن السكاك قد بالغ في وصفه هذا لتدهور العلاقات بين الشرفاء وأهل مدينة فاس في مطلع القرن التاسع الهجري. فالنوازل التي وردت في الموضوع بالنسبة لهذه الفترة كثيرة. وهي تؤكد وقوع حوادث من النوع الذي يشير إليه مؤلفنا : فهنالك السب وهنالك القدح في النسب الشريف وهنالك التنصر على إثر سب النبي أيضا.[81]

77) ابن قنفذ : المرجع السابق، ص 80 ـ 81. وتجدر الإشارة إلى أن المؤلف قد عاصر هذه المرأة الصالحة واتصل بها مراراً كما اتصل بكثير ممن يتحدث عنهم أو اتصل بمن اتصل بهم.

78) الشريف التلمساني هذا من جلساء السلطان أبي عنان، وقد كان مواليا لملوك تلمسان قبل سقوطها في يد المرينيين وبعد خروجها من قبضتهم. توفي سنة 771 هـ. أنظر حوله : ابن خلدون : **التعريف**، القاهرة، 1951، ص 62 ـ 64.
أحمد بابا : **نيل الابتهاج**، القاهرة، 1351 هـ ص 255 ـ 264.

79) كذا في الأصل، ولعل الصواب «قاسية» كما تقتضي ذلك السجعة.

80) ابن السكاك : **نصح**، ص 14.

81) أنظر مثلا الونشريسي : **المعيار**، فاس 1314 ـ 1315، ج 2، ص 270، ص 272 ـ 273، ص 286 ـ 292، ص 408، 410، 411 وص 424 ـ 438.

والملاحظ أن هذه النوازل قد بدأت ضئيلة تدخل في حكم النادر في منتصف القرن الثامن، ثم أخذ عددها يتزايد في القرن التاسع. والملاحظ أيضا أن الأحداث التي تعكسها هذه النوازل قد وقعت في مختلف عواصم المغرب كله ولم تقع بفاس وحدها. ومعنى هذا ولاشك أن مشكل علاقات الأشراف بغيرهم من فئات المجتمع كان مطروحا في سائر أقطار الشمال الإفريقي. ومع ذلك فإن المفروض مبدئيا أن المشكل لم يكن قائما بنفس الأسلوب في مختلف العواصم وإنما كان أشد حدة بفاس منه بتلمسان والقيروان، بسبب العلاقات الخاصة التي ربطت الأشراف في الماضي بالمرينيين دون غيرهم من حكام المغرب الكبير.

وملاحظة أخرى لا تقل أهمية عن سابقتيها، وهي أن تدهور علاقات هؤلاء الحكام بالشرفاء في القرن التاسع الهجري لم يقتصر هو الآخر على المغرب الأقصى وإنما عم سائر أقطار المغرب الكبير كذلك. فالتضييق الذي أصبح يعاني منه الشرفاء بالمغرب في عهد أبي سعيد كان له نظيره في البلاد المجاورة كما تشهد بذلك إحدى الفتاوى التلمسانية التي يرجع تاريخها إلى نفس الفترة تقريبا. والسائل في هذه النازلة يحبذ جواز إعطاء الزكاة لأهل البيت خلافا لما ذهب إليه العلامة التونسي ابن عرفة وكثير من أئمة المذهب المالكي. والسبب في ضرورة تعديل الموقف التقليدي للمالكية من هذه القضية حسب هذا السائل «أننا إن وقفنا مع هذا أو شبهه مات الشرفاء وأولادهم وأهاليهم هزالا، فإن الخلفاء قصروا في هذا الزمان في حقوقهم، ونظام بيت المال وصرف ماله على مستحقه فسد، والأحسن... أن يرتكب في هذا أخف الضررين ولا ننظر في حفدة رسول الله ﷺ حتى يموتوا جوعا...».

أما الذي استفتي في هذا الموضوع فهو العلامة التلمساني أبو عبد الله بن مرزوق الحفيد المتوفى سنة 842 هـ.[82] وقد أجاب بقوله : «المسألة اختلف فيها العلماء كما علمتم، والراجح في هذا الزمان أن يعطى (أي أن يعطى الشريف الزكاة)، وربما كان إعطاؤه أفضل من إعطاء غيره...».[83] ومن هنا نفهم أن علاقات الحكام بالأشراف قد أصبحت متشابهة هي الأخرى في بداية القرن التاسع على صعيد المغرب الكبير كله. غير أنها كانت هي الأخرى أشد تأزما ولاشك ببلاد المرينيين منها بغيرها، نظرا لرغبة الملوك المتأخرين من بني مرين في فصل الحاضر عن الماضي بالحد من عوائد لم يعد لها مبرر في نظرهم كما رأينا.

□ □ □

82) أنظر حوله أحمد بابا : المصدر السابق، ص 297 ـ 298.

83) الونشريسي : المصدر السابق، ج 1، ص 316.

ويبدو أن التراجع النسبي الذي قامت به الدولة في حق الأشراف كهيئة على عهد عبدالحق المريني لم يكد يغير شيئا بالنسبة إليهم كأفراد. ومع ذلك فإن هذا التراجع سيكون في حد ذاته حدثا تاريخيا على جانب كبير من الخطورة. ففي سنة 841 تم اكتشاف قبر المولى إدريس الثاني بمسجد الشرفاء بشبه معجزة. واكتشاف هذا القبر قد دفع الحكام إلى تأسيس زاوية الشرفاء الأدارسة بعاصمتهم لأول مرة. والمصادر لا تربط بين هذا العمل الديني وخلفياته الدنيوية بطبيعة الحال. ومع ذلك فإن الانحراف بهذه الطريقة الصارخة عن سياسة أبي سعيد إزاء الأشراف ليس في الغالب براجع لمجرد الصدفة، خصوصا وأن الرواية المتأخرة التي تتحدث عن وجود قبر المولى إدريس الثاني بنفس المسجد ليست حديثة ولا مستحدثة، إذ أن ذكرها قد ورد منذ مطلع القرن الرابع عشر على الأقل. ورغم انتشارها فإن كبار «المتشيعين» من الملوك المرينيين لم يقفوا عند مجرد التفكير فيما أقدم على إنجازه الحاجب الوطاسي.[84] وعلاوة على هذا فإن السلطان المحجوب لن يتقيد على الإطلاق بما تتضمنه هذه المبادرة من بر بالأشراف بعد مقتل وصيه الحاجب سنة 1448/852، بل إنه سوف يبالغ في إهمالهم وفي «الإساءة» إليهم كما كان يفعل أبو سعيد نفسه. وإذن فلماذا هذه الحلقة الجديدة الموقتة في سياسة الدولة المرينية إزاء الأشراف على يد الحاجب الوطاسي ؟

يمكن أن نتبين في الآراء التي أبديت حول تأسيس زاوية الأدارسة في هذه الفترة بالذات نقط ضعف كثيرة. وهي على اختلافها تذهب مذهبين. وجميعها تنطلق من الحدث

84) وردت حول مدفن المولى إدريس الثاني روايتان اثنتان : أقدمهما تذكر أنه دفن «بمدينة وليلي من بلاد زرهون... إلى جانب قبر أبيه في رباط وليلي»، والثانية أنه دفن بمسجده، أي بمسجد الشرفاء بمدينة فاس. ويبدو أن الرواية الأولى قد أخذت تتلاشى لصالح الرواية المتأخرة ابتداء من منتصف القرن الثامن (الرابع عشر)، ثم تنوسيت أو كادت بعدما ترجمت هذه الرواية الثانية إلى الواقع في منتصف القرن التاسع (الخامس عشر) على يد الحاجب أبي زكرياء يحيى الوطاسي. وهكذا كتب صاحب **سلوة الأنفاس** ج 1 ص، 81 ما يلي : ودفن رض... بمسجد الشرفاء... هذا ما لهجت به ألسنة الكافة من الخاصة والعامة واتفق عليه جمهور المؤرخين... **وسواه لا يلتفت إليه ولا يعول عليه أصلا**». أنظر في الموضوع :

البكري : **المسالك والممالك**، الجزائر 1957، ص 123.

ابن أبي زرع : **الأنيس المطرب**، الرباط، 1972، ص 50 وكذا ص 47.

الجزنائي : **جنى زهرة الآس**، الرباط 1967، ص 28، مع ملاحظة التحفظ الذي يبديه المؤلف عند اعتماده الرواية الثانية، رغم انتشارها في عصره (منتصف القرن الثامن / الرابع عشر).

ابن القاضي : **جذوة الاقتباس**، الرباط 1973، ج 1، ص 41 وص 161 ـ 162.

الناصري : **الاستقصاء**... الدار البيضاء 1954، ج 1، ص 155 وهو يعتمد الرواية الثانية ويقف عند الأولى رغم تأخره في الزمن (أنظر الحاشية 2 من نفس الصفحة) وأنظر أيضا ميشوبيلير، المرجع السابق، ص 60.

ويفترض الأستاذ أوستاش إمكانية نقل جد إدريس الثاني في لحده سرا إلى فاس من طرف أولي الأمر. ورغم أن هذا الافتراض لا يتنافى مع صلب تحليلنا، فإنه يصعب التوفيق بينه وبين رواج الرواية الثانية منذ مطلع القرن الثامن (الرابع عشر). أنظر :

Daniel Eustache : **Etudes sur la numismatique et l'histoire monétaire du Maroc**, Rabat, 1970-1971, I, pp. 29-30, note 6.

مجردا عن سياقه التاريخي الخاص ولا تضعه في محله من السياسة العامة لبني مرين إزاء الأشراف. فكأن هذه السياسة عنصرا تاريخيا مجهولا أو أنه اعتبر تافها أو غير متوفر على الإطلاق. لذا فإن هنالك من يفسر القضية بحاجة المعاصرين إلى التبرك فيقارن زاوية الأدارسة بزاوية أبي العباس السبتي بمراكش ثم يخطو ليجعل منها منطلقا لانتشار ظاهرة الزوايا بالأرياف.[85] ولعل القارئ قد لاحظ من خلال تتبعنا للأحداث وتطورها أن عامل التبرك لا يشرح كل شيء ولو بمغرب «القرون الوسطى» وأن الصوفية من جهة أخرى لم ينتظروا منتصف القرن التاسع الهجري ليهتموا بالعمل بالأرياف وإقامة الزوايا بها. ـ وهناك نظرية أخرى معاكسة للنظرية السابقة وأقدم منها وأكثر رواجا، وهي تجعل من تأسيس الزاوية الإدريسية مجرد محاولة للقضاء على النفوذ الذي كانت تتمتع به زوايا الصوفية بالبوادي بسبب نشرها لفكرة «الاحتماء بالنبي وذريته» ضد العدو المسيحي.[86] غير أن الدراسات الجدية التي وقفت عند نشاط الصوفية بالمدن والبوادي لا تتحدث بتاتا عن ورود فكرة الاحتماء بالشرف في أوساطهم بالنسبة لهذه الفترة على الأقل.[87] فالذين ألقوا بالفكرة في روع المتصوفة هم الذين قاموا بتأسيس الزاوية الإدريسية فمهدوا لنهايتهم من حيث لا يشعرون، ومع ذلك فإن البذرة لن تنمو بصفة عشوائية أو ارتجالية وإنما كان لابد لنموها من شروط قد نتعرض لها فيما بعد.

وبغض النظر عن هذا الجانب، فإن التفكير في القضاء على نفوذ أهل الزوايا بمجرد بناء زاوية أخرى بالعاصمة، مهما علا شأن صاحبها، شيء غير معقول في حد ذاته. ذلك أن الحركة الصوفية كان لها ماض عريق بالمدن والبوادي على السواء. فهي قد تبلورت بالمغرب منذ أواخر القرن السادس (الثاني عشر) على عهد المنصور الموحدي. وتتبع تاريخها قد يظهر استمرارية نشاطها وفعاليته قبل قيام الحكم المريني وبعده. وتمركزها الذي أشرنا إليه بالأرياف في القرن الثامن (الرابع عشر) نابع في الحقيقة من معطيات آنية وأخرى قديمة، وبالتالي فإن الحكم المريني لم يكن من السذاجة بحيث يحاول أو يتمنى القضاء على نفوذ الزوايا بمجرد إقامة زاوية بمدينة المولى إدريس. فالحاجب الوطاسي رجل شهدت بدهائه

(85) أنظر: **Histoire du Maroc** (Faculté des Lettres, Rabat), Paris – Hatier, 1967, p. 172

(86) Ch. A. Julien : **Histoire de l'Afrique du Nord**, 2e éd. Paris, 1952, p.198. – Michaux – Bellaire : **op. cit**, p. 60

(87) أنظر: A. Bel : **La religion musulmane en Berbérie**, Paris – Geuthner, 1938, pp. 377, 379.

وحنكته المصادر البرتغالية التي وصلت إلينا،[88] والدولة المرينية كانت في حالة احتضار قبل أن يتولى هذا الحاجب تسيير دفة الأمور بعد ما أجلس على كرسي الحكم صبيا من أبناء أبي سعيد،[89] والبوادي نفسها لم تسلس له القياد رغم مضاء عزيمته : فهنالك الاستياء الراجع للأوضاع الاقتصادية المزرية، وهنالك تحركات قبائل السهول الأطلسية، وهنالك محاولات قبائل المغرب الخارجي من أجل العبور نحو الغرب،[90] وكلها عوامل تدل على أن الرجل كان في غنى عن الدخول في صراع إضافي مع قوم كان شغلهم الشاغل في هذه الآونة هو مديد المساعدة له من أجل الجهاد ودفع الخطر الأجنبي.

فإذا كانت هنالك علاقة ما بين تأسيس الزاوية الإدريسية وبين نفوذ الجبهة الصوفية، فلربما كان الأمر يتعلق بالرجوع إلى سياسة القرن الرابع عشر وإفراغها في قالب صوفي سبق للدولة المرينية أن زكت وجوده بمساهمتها في بناء بعض الزوايا على عهد أبي الحسن المريني،[91] بمعنى أن الحاجب الوطاسي ربما ارتأى إحياء تقليدين متنافرين فمزج بينهما بشكل قد يروق الصوفية والشرفاء ولكنه قد يساعد في نفس الوقت على إذكاء روح التنافس الذي حاول المرينيون الأولون أن يحدثوه بين الطرفين خدمة لمصالح الدولة الخاصة. ولربما كان الهدف النهائي من هذه المناورة اللبقة هو الحيلولة دون قيام جبهة موحدة بين الأشراف وأصحاب الزوايا بعد أن توفرت الشروط الموضوعية فطال تذمر الشرفاء بالمدن وأصبح للصوفية رسوخ لا ينكر بالبوادي، بينما كانت الدولة تحاول استرجاع مشروعية فقدت جل مقوماتها منذ مطلع القرن التاسع للهجرة أو الخامس عشر للميلاد.

88) أنظر النص المعاصر الذي نشر ضمن مجموعة نصوص برتغالية تتحدث عن هذه الفترة الغامضة، وقد نشرت هذه النصوص وقدمت من طرف روبير ريكار بمجلة **هسبريس** تحت عنوان : المغرب الشمالي في القرن الخامس عشر.
R. Ricard : **Le Maroc septentrionnal au xv**

89) حمل أبو زكرياء يحيى الوطاسي سلطانه الطفل إلى الحكم في تاريخ غير مضبوط نظرا لكثرة الفتن والدسائس والحروب. فالوضعية كانت غامضة بالنسبة للمعاصرين. وذكر أن الوزير لم يستطع إدخال السلطان إلى العاصمة إلا بعد مرور سبع سنوات على مقتل أبيه، أي سنة 1427/830. أنظر الجنابي المرجع السابق في الترجمة الفرنسية :
E. Fagnan : **Extraits inédits,** Alger, 1924, pp. 306-308 et note 2, p. 308-309.
A. Cour : **La dynastie marocaine des Béni-Wattas**, Constantine, 1920, p. 50.

90) أنظر :
G. S. Colin : Origine arabe des grands mouvements de populations berbères dans le Moyen-Atlas. **Hespéris**, 1938, t. XXV, 2e-3e tr., pp. 256-268. – Cour : **op. cit, p.** 56.

91) ابن مرزوق (م 1379/781) : **المسند الصحيح الحسن في مآثر مولانا أبي الحسن**. نشر وترجمة ليڤي بروفنسال بمجلة **هسبريس**. سنة 1925، ص 35 ـ 36.
Hespéris. 1925. t. V. 1er tr. pp. 35-36 trad. 70-71

ونظرا لأهمية القضية بالنسبة لموضوعنا فإنه يجب التذكير في هذه المرحلة من عرضنا لها بنقطتين من شأنهما أن يساعدا على تقويم بناء الزاوية الإدريسية ووضعها في الإطار اللائق بها :

ـ أما النقطة الأولى فتتعلق بالتدابير المتوالية التي قامت عليها مشروعية الحكم المريني في أواخر القرن الثالث عشر وأوائل القرن الرابع عشر. فلقد سبق أن أشرنا إلى انضواء هذا الحكم أول الأمر تحت لواء خلافة قوية معترف بها هي خلافة الحفصيين. وأشرنا أيضا إلى أن أبا يوسف قد وجه معظم جهوده للجهاد والدفاع عن حوزة الإسلام المهددة بالأندلس من أجل تبرير إطاحته بالخلافة الموحدية المتفتتة. وبمجرد ما اشتد ساعد الدولة الجديدة وارتفعت معنويتها أخذ ملوكها يفكرون في الاستقلال عن الحفصيين ويتوقون إلى القيام مقامهم مستندين في ذلك على تزكية أشراف الشرق وأشراف المغرب على السواء.

ـ وأما النقطة الثانية فهي تتصل بأوضاع الدولة المرينية التي كان على الحاجب الوطاسي أن يعالجها عند مجيئه. فأبو سعيد لم يحاول رغم الصعوبات التي أصبح يواجهها أن يضع حكمه في إطار خلافة إسلامية معينة. وهو لم يكن قادرا بسبب نفس الصعوبات أن يطمح إلى زعامة الغرب الإسلامي أو إلى القيام بأعمال جهادية كانت الأندلس في أشد الحاجة إليها. وإذن فإن حكمه كان معزولا من طرف جيران الشرق وجيران العدوة الأندلسية. ثم إن الفتن التي قامت بينه وبين السعيد وغيره من الزعماء قد أساءت إلى سمعة الدولة في الداخل والخارج.[92] والأوضاع التي واكبت هذه الفتن واستمرت بعدها قد لعبت دورا حاسما في احتلال البرتغال لمدينة سبتة سنة 1415/818. وقد مرت عدة سنوات على سقوط هذه المدينة دون أن يأخذ أبو سعيد أي مبادرة لتحريرها حتى قيل إنه كان «غير عابئ باسترجاعها بسبب جبنه».[93] وإذا كان الجبن راجعا لضعف الإمكانيات أو انعدامها فكيف يفسر ما رواه الوزان من أن خبر احتلال سبتة قد وافى هذا الملك وهو«في مجلس رقص فأبى أن يرفع الاحتفال» ؟[94] أقل ما يقال عن هذا الخبر، سواء أصح أم لا، أنه يعكس ولا شك حكم مجتمع جرت العادة عنده أن يروج مثل هذه الإشاعات كلما أدان حكاما أصبحوا عاجزين عن السهر على مصالحه والذوذ عن حماه. فمقومات المشروعية التي قام عليها الحكم المريني كانت قد

92) أنظر التعليق رقم 65.

93) الوزان (ليون الإفريقي) : **وصف إفريقيا**، الترجمة الفرنسية، ج 1، ص 267.

94) المصدر نفسه.

ذهبت كلها إذن قبل أن يقتل أبو سعيد على يد أحد وزرائه سنة 1420/823. أما بعد مقتله فقد عادت الفتن وكثر المتنافسون من الأمراء وأخذ البعض منهم يتصل بالغزاة ولا يتورع عن الاستنجاد بملك البرتغال نفسه.[95] وأمام هذه الأوضاع المتفسخة قامت بعض القبائل الشمالية تدافع عن نفسها وعن شرفها بوسائلها الخاصة.[96] واستطاعت هذه القبائل أن تقلق راحة الغزاة وتطوقهم عدة سنوات رغم ضعف إمكانياتها. والقوة الوحيدة التي وقفت إلى جانبها هي حركة المتصوفة التي قام شيوخها فتجندوا وعبؤوا المجاهدين من مختلف المناطق وترجموا المبادئ إلى واقع حي وسلوك ملموس شهد به الأعداء.[97]

ماذا سيكون موقف الوزير الوطاسي من كل هذا ؟ الدولة محتضرة مافي ذلك شك، ومشروعية حكمها للبلاد لم تعد تستند إلى أي أساس، فما العمل ؟ يبدو أن أبا زكرياء قد استلهم تاريخ الدولة المرينية نفسها ففكر في اقتفاء آثار ملوكها الأولين لينفث الروح في جسدها من جديد. فالملاحظ أنه بادر إلى الاعتراف بالخلافة الحفصية بمجرد ما أخذ بزمام الأمور أو قبل أخذه بزمامها على الأرجح. واعترافه بهذه الخلافة، كاعتراف أبي يوسف، راجع لحس سياسي يقدر الظرفية العامة حق قدرها. ثم إن المشروعية أصبحت بهذا الاعتراف مستمدة من خلافة قوية قادرة على التدخل والحماية والإمداد.[98] ومع ذلك فإن هذه المبادرة لم تكن إلا مجرد خطوة أولى تمهد لاسترجاع المشروعية الحق. واسترجاع هذه المشروعية لم يكن له أن يتم إلا عن طريق الجهاد ومجاهدة العدو المحتل هذه المرة. لذا فإن أبا زكرياء قد وجه كامل عنايته منذ الأوائل للتشديد على السكان المتعاملين مع العدو بينما أخذ الأسطول الحفصي يضايق نفس العدو من جهة البحر. واهتم الحاجب في الوقت ذاته بتعديل السياسة الجبائية في بعض المناطق التي تضررت أكثر من غيرها من جراء الفتن والحروب الأهلية فأخذ يسترجع ثقة الأهالي وعطفهم على الدولة.[99] ونظرا للصفات الدينية التي يبدو

95) روبير ريكار، المرجع السابق، ص 105 ـ 106، والنص لمؤرخ برتغالي توفي سنة 1473 أو سنة 1474 للميلاد.
الجنابي : المرجع السابق في الترجمة الفرنسية : Fagnan : **op. cit.** pp. 306-308

96) روبير ريكار : نفس المرجع، ص 102 ـ 103.

97) روبير ريكار : نفس المرجع، ص 107 حيث يعتمد نفس المؤرخ البرتغالي على وثائق معاصرة للأحداث تتحدث عن وصول «مجاهدين غادروا منطقتهم قبل شهر ونصف شهر دون أن يتوقفوا عن السير». وأنظر كذلك ص 109 حيث ورد ذكر أحد الأولياء الذين خرجوا لتعبئة المجاهدين من بلاد جزولة، «وهي بلاد نائية بعيدة عن هذه النقطة». وعن مواقف كل من الحكام والقبائل، أنظر ص 110 ـ 111.

98) أنظر : R. Brunschvig : **La Berbérie orientale sous les Hafsides**. Paris. 1940. I, p. 227.
مع المصادر العربية والبرتغالية المعتمدة. A. Cour : **op. cit.** pp. 49-50

99) ابن غازي : **الروض الهتون في أخبار مكناسة الزيتون**. الرباط، 1964، ص 38 ـ 39.

أنه كان يتحلى بها والتي تجلت في سياسته الجبائية والجهادية، فإن الصوفية قد وضعوا أنفسهم رهن إشارته فأصبحوا يجمعون المساعدات المالية والتبرعات ويمتثلون أوامره لتعبئة المتطوعين وتجنيد شيوخ القبائل ويتوسطون بينه وبين زعماء الشمال والجنوب.(100) ولنسجل هنا أن هؤلاء الصوفية قد وجدوا أنفسهم أمام سياسة واضحة جادة فانساقوا مع صاحبهاولم يفكروا بتاتا ـ حسب ما وصلنا ـ في الانفصال أو «التبرك» ببعض الأشراف، وإنما تجندوا مع الدولة واستطاعوا أن يردوا الخطر البرتغالي بجانبها عن مدينة طنجة سنة 1437/841. ـ وكانت أول مرة يحرز فيها جيش مغربي انتصارا باهرا على الغزاة البرتغاليين : فقد اضطر العدو إلى التسليم بالانهزام.ولم يسمح له بالانسحاب إلا بعد أن ترك رهائن من كبار النبلاء وعلى رأسهم الأمير دون فرناندو أخو الملك الحاكم آنئذ بالبرتغال. وكان تحرير الأمير مقرونا بشرط أساسي هو إخلاء مدينة سبتة.

وهكذا فإن هذه الخطوة الإيجابية قد حررت الحكام من عقدهم أو خففت من حدتها على الأقل. وكان المفروض أن يستمر التعاون بين الحكم وحلفائه المتصوفة على ما كان عليه. غير أن الحاجب قد اعتقد ولا شك أن الطائفة متنطعة لا يكبح جماحها بسهولة. واعتقد ولا شك أن الاعتماد عليها وحدها من أجل إعادة تزكية مشروعية الحكم واستمراريته شيء لا يخلو من مخاطر. أما الاستغناء عنها نهائيا فغير مرغوب فيه كذلك. لذا كان لابد من تدعيم المشروعية المسترجعة بفضل مساعدة الصوفية عن طريق الرجوع إلى السياسة التقليدية إزاء الأشراف وسبكها في قالب جديد شبه صوفي.

ولم يمر وقت طويل وإذا بالفرصة تتاح. فقد تم الانتصار على البرتغاليين في الخامس عشر من شهر ربيع الثاني سنة 841 (16 اكتوبر 1437).(101) ولم تمض إلا ثلاثة أشهر وإذا بحائط «القبلة من الجانب الأيسر» من مسجد الشرفاء «يختبر.. ليصلح»، فتم العثور حينئذ على قبر المولى إدريس الثاني «وجسده، ووجد اللحد قد بلي فلم يبق منه إلا القليل، والجسد المرحوم باقيا على حاله لم يتغير ولم يكن للأرض عليه من سبيل... وكان بين وفاته وظهور جسده كما ذكر ستمائة عام وثمانية وعشرون عاما على ما هو التحقيق في ذلك...» وقد تم هذا الاكتشاف «في رجب عام إحدى وأربعين وثمانمائة»، أي في أواخر سنة 1437 أو أوائل السنة التي تليها. (102)

100) أنظر : Cour : op. cit, pp. 50-53

101) أنظر : Pierre de Cénival : **Les sources inédites de l'histoire du Maroc**, Paris, 1934, Portugal, I, 1re série, p. IX.

102) أنظر محمد بن جعفر الكتاني : **سلوة الأنفاس**، ج 1، ص 82.

فالسنة التي توج فيها تعاون الزوايا مع الحكم هي نفسها التي اكتشف فيها هذا القبر إذن. وهي السنة الهجرية التي أمر فيها بتأسيس زاوية الشرفاء ولا شك. فالحدثان الهامان متقاربان في الزمن إلى حد بعيد. وكل هذا يبدو طبيعيا لا حاجة للوقوف عنده. ولكننا نلاحظ أن القطيعة بين الصوفية وحكام فاس قد ظهرت في نفس هذه السنة واستمرت إلى غير رجعة، وهذا ما يعطي لتقارب الحدثين الأولين بعدا آخر. والقطيعة بين الحكم وحلفائه قد تجلت أول ما تجلت في تخلي الصوفية عن الجهاد تحت إشراف المسؤولين وابتعادهم عن المنطقة المحتلة، وهذا شيء يدعو إلىالتأمل والتفكير كذلك. فالمصادر البرتغالية ابتداء من سنة 1437 لم تعد تتحدث عن مشاركة أهل الزوايا في تنظيم قبائل الشمال وتعبئة الجنود. ونفس المصادر لم تعد تشير إلى مشاركة أهل الجنوب في رد الخطر عن مدن الشمال وثغوره، فما العلاقة بين كل هذه الأحداث ؟

من المؤرخين من اكتفى بالوقوف عند تاريخ العثور على قبر المولى إدريس وبناء زاوية الأدارسة،[103] ومنهم من لم يلتفت إلى هذا الجانب واكتفى بتسجيل مقاطعة أهل الزوايا وأهل الجنوب لعمليات الجهاد[104] فاستنتجت استنتاجات متسرعة حول تبني شعار الشرف السياسي من طرف المرينيين تارة ومن طرف المتصوفة تارة أخرى. ونحن نعتقد أن الجمع بين هذه المعطيات كلها مع مراعاة علاقات سائر الأطراف مع بعضها في الحاضر والماضي قد يساعد على فهم مدلول إقامة زاوية الأشراف وما ترتب عنها.

فالزاوية في مفهوم صوفية العصر مضمون قبل أن تكون بناية. **ووظيفتها الأولى هي تعميق الشعور الديني وبث مبادئ التصوف العملي وتعميم التوعية الجهادية لدى الجماهير.**[105] أما أن تستعار الفكرة فتفرغ من محتواها من أجل الوصول إلى هدف آخر، فشيء قد أدرك الشيوخ خلفياته القريبة والبعيدة وأحسوا بخطره على الغاية الجهادية نفسها وعلى المبادئ التي جعلتهم يبتعدون عن الحكم منذ زمن بعيد ويلتجأون إلى البوادي. القضية في هذه الفترة لم تكن تتجاوز هذا الإطار حسب ما يبدو : أما الصوفية فقد أصيبوا

103) هذا ما يلاحظ في الدراسات العامة المتداولة باستثناء دراسة تيراس التي تتجنب التورط في هذه المزالق. أنظر مثلاً :
Histoire du Maroc (Faculté des Lettres, Rabat), Paris – Hatier. 1967. p. 172; Ch. A. Julien : **op. cit**. p. 198.
وكذلك : Michaux – Bellaire : **op. cit**. p. 60

104) أنظر : A. Cour : **op. cit**. pp. 54 – 57

105) أنظر حول الزاوية والرباط :
Lévi-Provençal : **«Zâouia» in Encyclopédie de l'Islam, 1re éd, IV, 1289-1290.** – G. Marçais : **«Ribât»**, id. III. 1230-1233. – G. Marçais : **Note sur les ribâts en Berbérie, Mélanges René Basset**. Paris. 1925, II. pp. 395-430.

بخيبة أمل، وابتعادهم راجع لمجرد عدم الثقة، وعدم الثقة راجع للتجربة القريبة ولجذور تمتد إلى الماضي البعيد. وأما الحكم فقد أحرز على انتصار ساحق أعاد له أنفاسه ورفع من معنويته، والمشروعية التي أخذ يسترجعها بالسلاح كانت في حاجة إلى تزكية الشرفاء مرة أخرى. والشرفاء المسالمون كانوا بدورهم في حاجة ماسة إلى بعض الاعتناء بهم. وبالتالي فإن استمالتهم سوف تسمح بالتخفيف من وطأة صوفية البوادي وبعض فقهاء المدن عند اقتضاء الحاجة. خصوصا وأن مدينة فاس قد أصبحت الآن كعبة الأشراف المتوافدين عليها من وراء المجاز نتيجة تقدم الحركة الاستردادية بالأندلس. فالعناصر الجديدة قد تساعد على ظهور علاقات جديدة بين الأشراف وغيرهم من فئات المجتمع. وقدوم أشراف آخرين من مختلف مناطق المغرب نتيجة سقوط سبتة واستفحال الفتن في مطلع القرن التاسع[106] من شأنه هو الآخر أن يدعم نفوذ الأشراف «المستضيفين» ومن وراءهم من الحكام داخل المجموعة وخارجها. والإطار الجديد بتكريسه للزعامة الإدريسية بأسلوب صوفي من شأنه أن يرفع العقد عن هؤلاء الحلفاء جميعا ويمهد لهم طريق الاتصال الذائب بالعامة والخاصة من سكان المدن والأرياف.

□□□

وهكذا فإن السياسة المرينية إزاء الأشراف قد داوت دورتها ورجعت إلى نقطة الانطلاق. وهي من الآن ستأخذ منعطفا حاسما أملته الأوضاع المتطورة والأهداف الجديدة التي أصبح يتوخاها كل من الحكم ومحاوريه.

106) مما لا شك فيه أن شرفاء سبتة وسجلماسة قد تضرروا هم الآخرون من جراء التغييرات التي طرأت على السياسة الشريفية في أواخر القرن الرابع عشر وأوائل القرن الخامس عشر للميلاد. وإذا كان شرفاء سبتة قد اضطروا إلى مغادرة مدينتهم بعد احتلالها فإن مصيرهم قبل هذا الاحتلال كان مرتبطا ارتباطا عضويا اقتصاديا بالأوضاع التي كان يجتازها الخط التجاري الأساسي الرابط بينها وبين سجلماسة. والأوضاع العامة على طول هذا الخط لم تكن مرضية تماماً. أما سجلماسة فيبدو أن وجودها نفسه قد أمسى مهددا في هذه الفترة بسبب ضعف السلطة المركزية ومجاورة المدينة لقبائل العرب الرحل. ومن الراجح أنها قد خرجت نهائيا عن الطاعة بعد وفاة أبي العباس أحمد المريني سنة 1393/796. فقد ورد أن أسوارها قد دكت على إثر وفاة هذا السلطان فتفرق سكانها في المجاشر والقرى المجاورة. ولعل هذا ما يؤكد أن سياسة أبي عنان إزاء أشراف هذه المدينة كانت ترمي إلى تجنب مثل هذه الأحداث. ومن هنا يمكن فهم مقام المولى علي الشريف بمدينة كَرس ألوين الواقعة في ملتقى طرق أساسي شمالي سجلماسة. فنفوذ هذا الشريف قد ضمن الاستقرار والهدوء بالمنطقة طوال عهد أبي عنان وبعد وفاته بصفة مباشرة. وقد يكون من المفيد أن لا ننسى أن الوزير أبا زكرياء الوطاسي قد لقي حتفه ضد عرب المعقل في كَرس ألوين بالضبط سنة 1448/852.

فمن الطبيعي بعد كل هذا أن تكون أسر كثيرة من أشراف تافيلالت قد لجأت إلى مكناسة وفاس كما تدل على ذلك بعض الوثائق الوطاسية. أما أشراف سبتة فلم يكن لهم من محيد عن الشروع في الالتجاء إلى نفس المنطقة ابتداء من نفس الفترة ولا شك.

أنظر حول سجلماسة في هذه الفترة الوزان، المرجع السابق، ج 2، ص 424 ـ 426، وحول كَرس ألوين، أنظر النصوص البرتغالية التي نشرها روبير ريكار، المرجع السابق ص 116 مع المراجع الواردة في الحاشية رقم 3. وأنظر تعليقنا رقم 37.

فالدولة المرينية لم يكن لها أن تقوم في أول أمرها إلا استنادا على دعامة العصبية ودعامة المشروعية كما أبرز ذلك ابن خلدون في تحاليله حول الأنظمة القديمة والحديثة بالمنطقة. أما الدعامة الأولى فقد نخر كيانها بسبب الصراعات الداخلية التي ظهرت بظهور الدولة نفسها واتسع خرقها الآن رغم المحاولة الجدية العابرة التي قام بها الحاجب الوطاسي. وأما الدعامة الثانية، فقد كانت السياسة الشريفية تكون لبنة من لبناتها الأساسية. وإذا كانت الهزات التي أصابت العصبية المرينية قد أثرت في تاريخ هذه العصبية قبل غيرها فإن السياسة المرينية إزاء الأشراف، كمقتضياتها، قد خلفت آثارا عميقة في المجتمع المغربي بأكمله وطبعت الحياة السياسية بالبلاد كلها قبل زوال الدولة وبعده. فقد ترتب عن هذه السياسة تكوين فئة اجتماعية ذات امتيازات تبلور كيانها في منتصف القرن الثامن (الرابع عشر). وكان طبيعيا أن تسخر هذه الفئة المستمالة لأغراض دينية وسياسية واقتصادية أيضا. غير أن هذه الفئة نفسها لم تلبث أن أصبحت تستمد نفوذها من الدولة أكثر مما تستمده من التعاطف الشعبي التقليدي فارتبط مصيرها بمصير الحكام وأخذ وزنها يتضاءل لصالح الصوفية مع ظهور الفتن وابتعاد القوافل وتأزم الاقتصاد وضعف الإمكانيات الرسمية. ووجدت الدولة نفسها مضطرة إلى التخلي ماديا وأحيانا معنويا كذلك عن حلفائها منذ مطلع القرن التاسع (الخامس عشر). وأصبح الشرفاء في موقف دقيق يحفهم فراغ أو شبه فراغ من جهة الحكام والمحكومين على السواء. وتفاقمت الأوضاع الداخلية فتقاعس الحكام عن نجدة الشواطئ ضد الغزاة فلم يلبثوا أن أحسوا بالخطر يهدد الدولة وينازع في استمراريتها. وفكر نفس الوزير الحاجب الوطاسي في جبر دعامة المشروعية بجانب جبره لدعامة العصبية ففضل الرجوع حسب ما يبدو إلى السياسة المرينية إزاء الأشراف وصبغها بلون شبه صوفي فكان تأسيس زاوية المولى إدريس. إلا أن تقليد الزوايا كان متأصلا بالأرياف دون الحواضر، يستمد وجوده من معطيات محلية تمتد جذورها إلى الحاجيات الدينية والاجتماعية الخاصة البسيطة في جملتها. وعملية استيراد مثل هذا التقليد لفرضه بالعاصمة من أعلى كانت كفيلة باثارة انتباه المعاصرين ولا شك. ولعل هذا مما قد يفسر حذر الصوفية وابتعادهم عن الحكام، فكان الانزواء ثم كانت القطيعة التي سوف تؤول إلى قيام البوادي بزعامة الزوايا ضد العاصمة وحكامها وشرفائها.[107]

107) لوضع هذه الاعتبارات التركيبية في إطارها العام، يستحسن الرجوع إلى بعض المقالات النظرية العامة المتصلة بالموضوع من بعض النواحي، أنظر مثلاً :

Jean - Paul Charnay : **Modèle théorique de l'histoire socio-culturelle : les dialectiques maghrébines d'Ibn**

فتأسيس زاوية الأدارسة في الواقع شبيه من حيث الأبعاد والمغزى الإجمالي بتلك المناظرة الشهيرة التي عقدت قبل ثلاثة قرون بين ابن تومرت وفقهاء المرابطين سنة 1119/514، إذ أن كلا الحدثين قد كرس قيام حركة دينية ـ سياسية ـ اجتماعية مناوئة بالبوادي ضد العاصمة عن غير وعي تام من طرف الحكام فيما يبدو. ولربما كان من الممكن أن تنجح خطة الدولة المرينية في التضييق على الزوايا لولا ظروف مادية جعلتها تتناقض مع نفسها فتدفع في النهاية بالأدارسة إلى الخروج عن الطاعة والمشاركة في قلب النظام سنة 1465/869.[108] ولعل التحولات السياسية والاجتماعية التي ترتبت عن هذا الانقلاب الفاشل قد دفعت بأهل الزوايا بعد مدة قصيرة إلى تعديل خطتهم وتصعيدها حسب ما يبدو. فالثورة الإدريسية لم تحتفظ بالحكم أكثر من سبع سنوات. وهي لم تزد على أن مهدت الطريق للأسرة الوطاسية التي بادرت إلى إحياء سياسة كبار المرينيين إزاء الأشراف بعد أن أقصت إلى تونس من ساهم منهم في الحركة التمردية. ـ فالتحالف الموضوعي واضح رغم المظاهر. والعدو المسيحي أصبح الآن يتقدم بخطى حثيثة لاكتساح الساحل الأطلسي دون أن تتخذ التدابير الاستثنائية اللازمة لمواجهته. فلماذا لا تحاول البوادي أن تفلح حيث فشلت العاصمة وزاويتها ؟ لماذا لا تحاول هذه البوادي أن تعبئ نفسها لحسابها الخاص وبدون إشراف دولة أدانتها منذ تجربة مدينة طنجة سنة 1437/841 ؟ الشرط الأساسي أن يبحث عن أشراف «لا ماضي لهم» يحملون إلى الحكم لمواجهة دولة عاجزة لا تستند في مشروعيتها إلا على الشرفاء وبعض الفقهاء. ويبدو أن الصوفية قد اختاروا هذا الاتجاه لإدانة الدولة وحلفائها الأشراف **فأعطوا فرصة استحقاق الحكم عن طريق الجهاد لشرفاء من غير الأدارسة.** فليس من المستبعد بتاتا أن يكون اتصال الصوفية بهؤلاء الشرفاء المتأخرين خاضعا لخلفيات التراشق السياسي بينهم وبين حكام العاصمة وشرفائها. فالسعديون لم يتصلوا قط بالدولة المرينية عندما كانت تحاول استقطاب الأشراف. والدولة نفسها لم تكد تفكر في الاتصال بهم

Khaldûn, in **Actes du 1er Congrès d'Etudes des Cultures méditerranéennes d'influence arabo-barbère,** Alger, 1973, pp. 234-249.

Abdelkader Zaghal: **La participation de la paysannerie maghrébine à la construction nationale**, in **Revue tunisienne des Sciences sociales**, n° 22, juillet 1970, pp. 125-161.

108) هذه الحركة التي تعرف بثورة الجوطي في حاجة إلى أن تدرس دراسة مفصلة على حدة نظراً لأهمية مضاعفاتها في المدى القريب والبعيد. لذا فإننا نقتصر على الإشارة إليها هنا بصفة عابرة غامضة في نفس الوقت. ويمكن الرجوع إلى دراسة نقدية هامة نشرت مؤخراً حول مختلف المصادر المتعلقة بهذه الحركة: أنظر :

Mercedes Garcia-Arenal: **The revolution of Fâs in 869/1465 and the death of sultan 'Abd al-Haqq al-Marînî** in **Bulletin of the School of Oriental and African Studies**, vol. XLI, part 1, 1978, pp. 43-66.

إلا في أواخر القرن الثامن (الرابع عشر). فهم لم يكونو إذن من «شرفاء الدولة» ولا من الشرفاء المستفيدين. والغالب أن هذا العامل قد لعب دورا لا يستهان به في اختيار الصوفية لهم من دون سائر أشراف البوادي بالشمال أو بالجنوب. فالقضية كما يبدو ليست مجرد صراع شكلي بين المدن والأرياف، وإنما هي قضية مبدإ وأسلوب في نفس الوقت. ولعل الزوايا قد تعمدت أن تنطلق من هذا الأساس تحديا لسائر شرفاء المغرب، خصوصا وأن اختيارها قد وقع على هؤلاء السعديين بالضبط.(109) غير أن مما لاشك فيه أن العامل الجغرافي قد لعب دوره بجانب عامل سلوك الأسرة المرشحة في الماضي. فهؤلاء السعديون لهم نفوذ قديم ببلاد درعة وما جاورها، وقد أصبح لهم الآن نفوذ وإشعاع نسبي بسوس. والحركة الصوفية رغم رسوخها في أغلبية المناطق كانت متغلغلة هي الأخرى بالجنوب بصفة خاصة. وبما أن الشواطئ الجنوبية قد أخذت تذوق بدورها مرازة الاحتلال مع بزوغ القرن العاشر (السادس عشر)، وبما أن الأراضي الداخلية قد غدت مهددة عن طريق المتعاونين من زعماء بعض القبائل المغربية، فإن جميع العناصر قد توفرت لتكاثف الجهود واستغلال الإمكانيات المعنوية من أجل القيام بالتعبئة والتنظيم وترجمة المبادئ إلى موقف يواجه الحاضر ويستمد مقوماته من معطيات صراع حاولنا أن نتعرف على بعض جوانبه الدينية والسياسية والاجتماعية المتداخلة.(110)

فالتحول الحاسم الذي طرأ على شكل الدولة المغربية في القرن السادس عشر ليس براجع لمجرد أوهام أو توهمات وإنما هو نابع من تطور موضوعي يقوم على تفاعل فئات المجتمع مع بعضها كما يقوم على واقع الدولة المرينية وما نجم عن هذا الواقع المتطور من اختيارات وتناقضات وظرفيات متنوعة. وإذا كانت البوادي قد اختارت للدولة طابعا يختلف عن طابع الدولة السابقة، فإنما ذلك لأن مجتمع البادية نفسه قد أصبح على غير ما كان عليه في الفترات التي قامت فيها الدول البربرية الكبرى بين ظهرانيه. فهو قد طرأت عليه تطورات عميقة من الناحية الدينية والاجتماعية والبشرية. ودراسة هذا المجتمع في الفترة التي تهمنا قد تساعد على فهم جوانب كثيرة لم يكن لدراسة محدودة أن توضحها ولا أن تنتبه إليها في بعض الأحيان. بل إن من المؤكد أن هنالك استنتاجات وصلنا إليها تظل في حاجة إلى أن تراقب على ضوء دراسة من هذا القبيل، وهي دراسة لا نشك سلفا في أنها سوف تكون مليئة بالمفاجآت وبكثير من نقط الاستفهام... والتعجب.

109) من المعلوم أن ابتعاد السعديين عن الحكام وعن بقية الأشراف في الفترة المدروسة قد حكم عليهم بالعزلة المادية والمعنوية. وهذا مما سمح بالرواج لرواية تزعم أنهم ليسوا من سلالة الرسول وإنما هم من سلالة مرضعته حليمة السعدية.

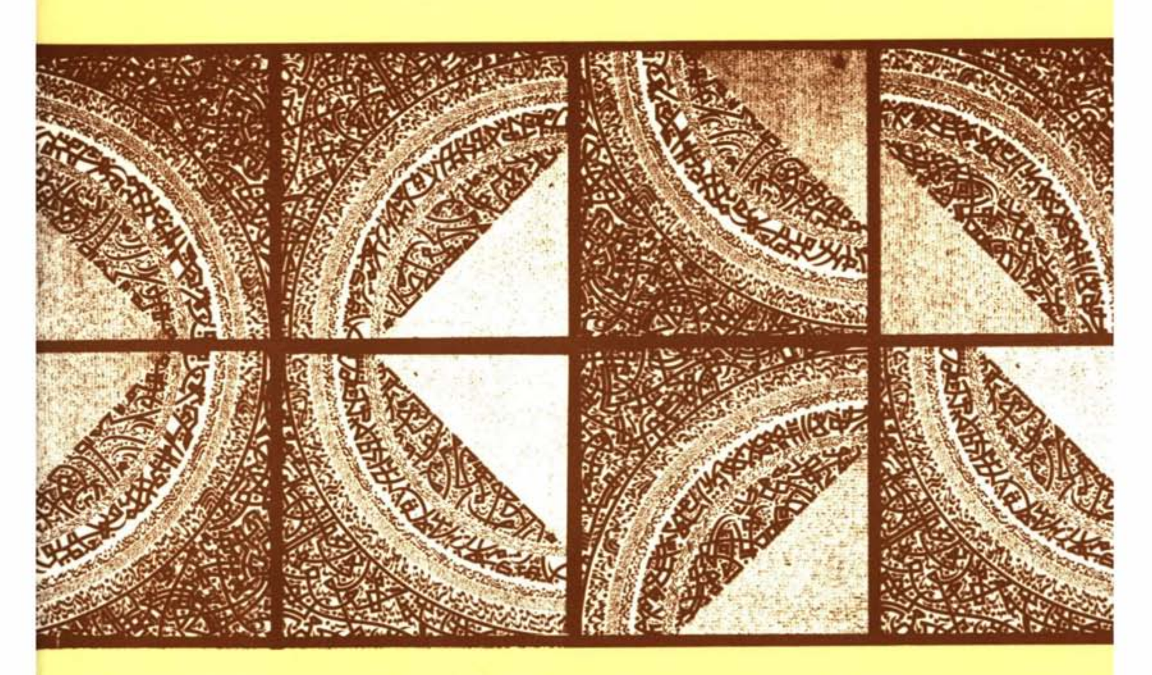
110) بالنسبة لتفاصيل الأحداث المشار إليها داخل الفقرة، يمكن الاكتفاء بالرجوع إلى الدراسات العامة المتداولة التي تتحدث كلها عن مختلف مراحل الغزو البرتغالي للشواطئ المغربية.

فهـرس

Les Editions Toubkal
Immeuble I.G.A. Place de la gare
Casablanca, Belvedère (05) – Maroc.
Tel : 24.06.05/42

مطبعة فضالة ـ المحمدية (المغرب)

مجموعة الأَبحاث المقترحة هنا تطمح أن تساهم في مراقبة حكم موروث أو رؤية مُستَساغة منذ أمدٍ بعيد. ولسوف يلمس القارئ ولاشك أن هنالك أبحاثاً تنطلق من بديهيات تَمَّ تجاهُلُها أو أُغْفِلت بداهةً هي نفسها بينما تعتمد أبحاثٌ أُخرى بعض المسلَّمات التي لم يكن لها أن تغيب مبدئياً عن الأَذهان.



34 درهماً